

ध्यानक परिवेश और स्वतन्त्रता

Public Library



पिं

अमीरउद्दौला पब्लिक लाइब्रेरी

लखनऊ

H

क्र. सं. 98009

पुस्तक सं. 891-13095 S. 64A

आधुनिक परिवेश और अस्तित्ववाद

मुद्रित कथाकार एवं विचारक
डॉ० शिवप्रसाद सिंह
के अस्तित्ववाद विषयक विचारोत्तेजक
निबंधों का संग्रहीत संकलन ।

‘अस्तित्ववाद’ के जन्म, विकास और
‘की क्रांतिकारी धारणाओं का
समग्र परिचय प्रस्तुत करनेवाली, चिंतनपूर्ण कृति—
हिंदी में संभवतः पहली बार, ।

अस्तित्व :

समाज और साहित्य पर, बीर्यकालिक प्रभाव डालनेवाली एक
ऐसी विचारधारा, जिसके पुरस्कर्ताओं का आग्रह था कि
‘चिंतन अपनी अनुभूति से जगना चाहिए ।
वह अपने भोगे हुए क्षणों का अभिसाध्य होना चाहिए ।’

अस्तित्ववाद :

पाश्चात्य चिंतन को भारतीय दर्शन से जोड़नेवाला एक सेतु !
कीर्केगार्ड, नीत्शे, दास्तोवस्की, यास्पर्स, हेडगर, मार्सल, सार्त्र,
काफ्का, बलबेयर कामू, बर्ट्रैंड रसेल जैसे लेखक-विचारक
जिनके प्रतिधर्मा चिंतन के संबंध में सामान्य हिंदी पाठक को
संभवतः अधिक जानकारी नहीं ।

आधुनिक परिवेश और अस्तित्ववाद

पाठकों को ऐसे ही प्रमुख अस्तित्ववादियों के
अद्भुत भावसौक में ले जाती है जहाँ परंपरागत चिंतन के
प्रति विद्रोह है, मानव-अस्तित्व की समग्र व्याख्या करने
की व्याकुलता है ।

इस निबंध-संग्रह का प्रत्येक निबंध
पाठक के चिंतन को गतिमान बनाता है,
उसकी दृष्टि को विस्तार देता है ।

आधुनिक परिवेश और अस्तित्ववाद
यहाँ बाध हिंदी में एक चिंतनपूर्ण कृति !

ISBN 81-214-0183-6

मूल्य : 45.00



आधुनिक परिवेश
और
अस्तित्ववाद



नेशनल
पब्लिशिंग
हाउस

23, दरियागंज, नयी दिल्ली-110002

आधुनिक परिवेश और अस्तित्ववाद

डॉ० शिवप्रसाद सिंह



नेशनल पब्लिशिंग हाउस

23, दरियागंज, नयी दिल्ली-110002

आजाएँ

बोड़ा रास्ता, जयपुर

34, नेताजी सुभाष मार्ग, इलाहाबाद-3

Amir-Ud-Daulat Public Library
Kaisarbagh, Lucknow.
Acc. No. 78209
Class No. 55
Book No. 55

ISBN 81-214-0113-6

मूल्य : 45.00

नेशनल पब्लिशिंग हाउस, 23, दरियागंज, नयी दिल्ली-110002 द्वारा प्रकाशित / द्वितीय संस्करण : 1988 / सर्वाधिकार : डॉ० शिवप्रसाद सिंह / मान प्रिटर्स, दिल्ली-110032 में मुद्रित । [69-2-11-1187/N]

AADHUNIK PARIVESH AUR ASTITVAVAAD (Criticism)

by Dr. Shivprasad Singh

Rs. 45.00

—/4ne

42/-

प्रिय बंधु डॉ० धर्मवीर भारती को
—जिमकी प्रेरणा से लिखे जाकर
ये निबंध
'धर्मयुग' में छपे

P. I. P.

पुरोवाक्

पिछले विश्वयुद्ध के बाद बौद्धिक जगत् को शायद ही किसी विचारधारा ने इतना प्रभावित किया हो, जितना कि अस्तित्ववाद ने। यद्यपि इस विचारधारा को जन्म देने का श्रेय कीर्कगार्द (1813-1855) को है; किंतु इसे अखिल वैश्विक मान्यता का आधार तो सार्त्र, कामू और काफ्का जैसे लेखकों ने बनाया। इनमें भी सबसे महत्वपूर्ण व्यक्तित्व सार्त्र का है, जिसने जर्मन जेल से छूटते ही अपने देश की मुक्तिकामना से प्रतिरोध आंदोलन में सक्रिय भाग लिया। सार्त्र की अपनी अनुभूतियों, कड़वी, तत्त्व और जोखिम-भरी अनुभूतियों के भीतर से कीर्कगार्द के विचारसूत्र और धारणाएं तथा नीतियों से लेकर हेइगर तक की दार्शनिक उपपत्तियां एक नयी आभा और जनकदार तेवर लेकर उपस्थित हुईं। सार्त्र के एक-एक वाक्य जैसे संपूर्ण प्राचीन ज्ञान-भंडार के मलबे पर आवदर मोती की तरह बिखरते चले गये। कामू प्रतिरोध आंदोलन में उसका सहयोगी था। वह रचना के स्तर पर सार्त्र से बहुत भिन्न था, उसमें सार्त्रीय तात्त्विक-सूत्रों जैसा जनकदार नहीं है; बल्कि भोगी हुई अनुभूतियों की प्रखर स्वीकृति है, उसमें जिंदगी के प्रति एक अदम्य मोह है तो इस असंगति-भरे विश्व से एक अद्भुत निरमम खिंचाव भी। उसके 'मिथ ऑफ सिसिफस' ने पाठकों के सम्मुख एक ऐसे जगत् का उद्घाटन किया जो बहुत अपरिचित होते हुए भी आज के मनुष्य के लिए खूब जाना-पहचाना और ईमानदारी से भरे बयानों से परिभाषित था। निरपराध 'सिसिफस' अब भी चट्टान को उसी प्रकार तलहटी से पहाड़ी की चोटी पर पहुंचाने के लिए लय-पथ परिभ्रम कर रहा है, पर चट्टान है कि एक बिंदु पर जाकर अपने भारीपन के कारण समूचे मगसूत्रों पर पानी फेरती हुई पुनः घाटी में लुफ्त आती है। काफ्का का 'कासस' एक ऐसा अज्ञात किता है जिसके भीतर जाने के लिए मानव-मन तड़पता रहता है; किंतु किले में प्रवेश के

लिए किले के मालिक की आज्ञा प्राप्त करना निहायत मुश्किल है, क्योंकि वह अपने नौकरों से परत-दर-परत इस तरह घिरा है कि बाहरी परत से आगे बढ़ पाना ही कठिन है।

यह सारा भावलोक आधुनिक ज़िन्दगी में इस तरह संसक्त और संपृक्त था कि इसने बरबस मेरा ध्यान आकृष्ट किया। मार्च, 1964 में मैंने कीर्तगार्द की डायरी पढ़ी और उसके व्यक्तित्व को बहुत नजदीक से देख सका। उसी वक़्त मैंने 'टूटे रथचक्रों का सारथी : कीर्तगार्द' शीर्षक निबंध लिखा और उसे 'धर्मयुग' में भेज दिया। वह निबंध 21 जून, 1964 के अंक में प्रकाशित हुआ। 'धर्मयुग' ने कीर्तगार्द का पूर्ण-पृष्ठीय रंगीन चित्र भी छापा। उसी वक़्त वंशुचर डॉ० धर्मवीर भारती के स्नेहपूर्ण आग्रह से मैंने सभी प्रमुख अस्तित्ववादी चिंतकों पर लेख लिखना शुरू किया जो 16 मई, 1965 तक बराबर छपते रहे। भारती जी ने कई निबंधों की जीर्ण-टिप्पणियाँ भी खुद लिखीं। लेखक उनके प्रति कृतज्ञ है। यह कहना अतिशयोक्ति नहीं होगी कि ये धारा-वाहिक निबंध हिंदी में अस्तित्ववाद की चिंतन-धारा को स्पष्ट करने के प्रथम प्रयत्न थे।

तब से लेकर लगातार पाठकों के पत्र आते रहे और यह लगता रहा कि इन्हें पुस्तक रूप में प्रकाशित करना कई दृष्टियों से उपयोगी होगा। पाठकों के स्नेहभरे आग्रह का परिणाम यह पुस्तक है। इसमें कुछ मामूली संशोधन किया गया है। सभी निबंध अविकल रूप से यहाँ प्रस्तुत हैं।

—जिष्णुसाद सिंह

'मुद्रार्णव', 13 गुरुग्राम कालोनी
वाराणसी-5
28 अक्टूबर, 1973

अनुक्रम

आधुनिक परिवेश और अस्तित्ववाद

I

टूटे रथचक्रों का सारथी

कीर्त्तगार्ह : 23

खतरनाक जिंदगी का मसीहा

नील्से : 39

नवमुक्त मनुष्य का मसीहा

बोस्तोवस्की : 50

अस्तित्ववादी विचारधारा

षाहवंस और हेबगर : 64

मानव-अस्तित्व की समग्र व्याख्या करने की तड़प

मार्सल : 75

आधुनिक संकट का व्याख्याता

सार्त्र : 81

उदास अतर्क्य जिंदगी का चित्तेरा

काफ़का : 95

धिसंगति और निरर्थकता के भीतर से खुशी का जन्म

अलबेयर कामू : 108

दो राज्यक्रांतियों और दो विषमयुद्धों के पीड़ा-बोध का चितक

बर्दिऐक : 122

अनुक्रमणिका : 131

आधुनिक परिवेश
और
अस्तित्ववाद

आधुनिक परिवेश और अस्तित्ववाद

“क्या यह संभव है कि कुछ ऐसा जो महत्वपूर्ण और वास्तविक हो, अभी तक देखा या जाना न गया हो ? क्या यह संभव है कि मनुष्य-जाति ने उन सहस्राब्दियों को, जिनमें उसने देखा-परखा, सोचा-विचारा, जैसे ही बीत जाने दिया हो, जैसे स्कूल के रैनस को कोई लड़का सैंडबिच या सेब खाकर बिता देता हो ?

हां, यह संभव है।

क्या यह संभव है कि तमाम अन्वेषणों और विकास के बावजूद हम अभी भी मात्र जीते रहने की ततह पर खड़े हों ?

हां, यह संभव है।

क्या यह संभव है कि मनुष्य-जाति का सारा इतिहास गलत ढंग से समझ लिया गया हो ?

हां, यह संभव है।

क्या यह संभव है कि लोग एक ऐसे अतीत को बिल्कुल प्रामाणिक और सही मान चुके हों, जो कभी आया ही न हो ?

हां, यह संभव है।

क्या यह संभव है कि ऐसे लोगों को सभी वास्तविकताएं व्यर्थ-सी लगती हों और वे उनसे बसंजुट रहकर जैसे ही चल रहे हों जैसे कमरे की दीवार-पट्टी ?

हां, यह संभव है।

फिर यदि यह सब-कुछ संभव है और यदि इसमें शंका की गुंजायश नहीं है, तो निश्चय ही कुछ-न-कुछ जरूर किया जाना चाहिए। कम-से-कम अब पहले ‘अव्यक्त’ को ही सही—वे उपेक्षित कार्य संभाल लेने चाहिए, क्योंकि उनके अलावा दूसरा कोई आश्रय हीनता भी नहीं।”

रेने मारिया रिस्के के चित्त की यह अनुसाहट उन तमाम बीड़ियों के चित्त की अनुसाहट हो सकती है जो आज के भारत में जी रही हैं (जहाँ शनायिदियों का परंपरा-पुष्ट ज्ञान होते हुए भी यह व्यर्थ का कूड़ा बन गया है और छपन करोड़ लोगों की मानव-ऊर्जा के बल पर चलनेवाले इस देश का भविष्य आज भी उतना ही अंधकाराच्छन्न दिखाई पड़ रहा है, जितना आज से पच्चीस वर्ष पूर्व स्वतंत्र होने के पहले लगता था) ।

लोग-बाग अवसर यह कहते सुने जाते हैं कि आज-जैसा बुरा जमाना पहले कभी नहीं आया। असल में यह जमानों की तुलना की बात अपनी उस बेचारगी को छिलाने के लिए करते हैं जो लाख कोशिश पर भी उनका माथ नहीं छाड़ना चाहती। पूर्व की ही यह हालत हो, ऐसी भी यात नहीं। बेचारगी और अमंगल जीवन को डोते रहने की ऊँच का लिकार पहले पश्चिम ही हुआ था। जिस व्यक्ति की पंक्तियाँ ऊपर उड़ान की गयी हैं वह जर्मनी में पैदा हुआ था। हमें इस अनुन्न स्थिति के कारणों की खोज अपने परिवेश में करनी होगी। इसमें दा मत नहीं है कि सारी मानवता, बहुत संरन्न और विपन्न दोनों किस्म की, विकसित और अविकसित दोनों किस्म की, आज एक ऐसे बिंदु पर खड़ी है जहाँ उसे भागे जानें का कोई रास्ता नहीं दिखाई पड़ता है और न तो यही संभव है कि इसे घड़ी की सूइयों की तरह पीछे घुमाकर हम अपने को उस तथाकथित मुनहने अतीत में लौटा सकें हैं, जिसका स्वप्निल वर्णन पुरानी किताबों में भरा है। हम चाहकर भी धी-दूध की नदियोंवाले कल्पनिक अतीतवाले भारत के वातावरण में नहीं लौट सकते।

(हम लौट सकते नहीं, आगे जा सकते नहीं, फिर इस व्यर्थ की ऊल-जलूल जिद्दों को, जिसमें कुछ भी न जुड़ता है न घटता है, जो एकतार बेरस ढंग से ढाँची जाने के लिए हमारे ऊपर लाद दी गयी है, क्या करें? कहाँ से जायें? यही प्रश्न है, जिसका उत्तर हमें अपने परिवेश से पाना है।)

भिन्न दो विश्वयुद्धों से संतुष्ट यूरोप में परिवेश की अनुन्न जटिलता के कारण यह प्रश्न बहुत तीव्र रूप से सामने आया। तकनीकी ज्ञान-विज्ञान ने जहाँ मनुष्य को दैनंदिन क्रिया-कलाप में अभूतपूर्व सहायता दी; वहीं उसने संघातक अस्त्र-शस्त्रों के निर्माण द्वारा ऐसी जटिल समस्या भी उत्पन्न कर दी कि लगने लगा कि मानवता की सुरक्षा का कोई मार्ग नहीं है। सबसे बड़ी मजबूरी तब यह है कि अपने द्वारा पैदा की गयी मशीनों के भागें या आदमी बँना हो गया है। 'फॉर बिडेन प्लेनेट' के मानसिक जीवन की तरह हमने अनुन्न मशीनों के आविष्कार किये; किन्तु इन मशीनों ने आदमी को जड़ और मशीनी बनाने में कहीं से कोई सुरक्षित नहीं दिखाई, इन मशीनों के कारण आदमी और आदमी के बीच का रिश्ता टूटता गया, व्यापक पैमाने पर बननेवाली वस्तुओं पर आदमी के हावों के स्वार्थ के स्थान पर मशीनों की मुहर समने लगी। औसत आदमी मशीनों का दास बन गया

और अपनी जीविका के लिए उसके कान निरंतर मशीनों के जोर पर लगे रहने लगे। इस कारण जीवन में एक ऐसा एकरस विह्वल तत्त्व उत्पन्न हुआ जिसे हम तकनीकी अलगाव कह सकते हैं। हीगेल ने बहुत पहले रचनात्मक अलगाव की बात की थी। उसका कहना था कि आदमी कला, दर्शन, कानून, राजनीति में अपने मस्तिष्क द्वारा जो रचना करता है उससे उसका अलगाव स्वाभाविक परिणाम है। मस्तिष्क द्वारा रचित हर वस्तु अपने स्रोत से अलग होने की प्रक्रिया है। उसने यहाँ तक कहा कि यह प्रकृति स्वयं विश्व-मस्तिष्क से अलग इसीलिए है क्योंकि यह उसकी उपज है। हीगेल के इस सिद्धांत को मार्क्स ने बहुत अच्छी तरह समझा और उसका बिन्न दग से विनियोग किया। हीगेल के आदर्शवादी रचनात्मक अलगाव को मार्क्स ने उत्पादनात्मक अलगाव का रूप दिया और बताया कि वस्तुओं के निर्माता श्रमिक और उत्पन्न वस्तुओं में सामाजिक व्यवस्था के कारण अलगाव स्वाभाविक है जिसे मात्र श्रमिक क्रांति से ही दूर किया जा सकता है।

इस स्थिति में जब जन्म, साधन, भोजन तथा मशीनों की यह स्वाभाविक सति है कि वे अपने निर्माता से स्वतंत्र होने के लिए प्रयत्नशील हैं, और ही ग्राही हैं अतः यह भी उतना ही स्वाभाविक है कि ज्यों-ज्यों तकनीकी विकास होता जायेगा, आदमी कटा हुआ और बेसहारा अनुभव करता जायेगा। इसके चुंबकीय आकर्षण से कोई बच नहीं सकता। एक छोटा शिशु हवाई जहाज, कार, रेडियो, फ्रिज आदि चीजों से जितना आकृष्ट होता है उतना अपने माता-पिता से नहीं, स्कूल में वह इन चीजों को समझने की ज्यादा कोशिश करता है अपने अध्यापक को नहीं, वे चीजें इतनी संबंधात्मक होती जा रही हैं कि इनसे दूर रहनेवाले ग्रामीण भी इनके प्रभाव से बच नहीं सकते। उस प्रगति में ही निराशा और अलगाव के कीटाणु वर्तमान हैं, क्योंकि वह सारी प्रगति मनुष्य की आंतरिकता की उपेक्षा करके बाह्य जगत् में संप्रतिष्ठ हो रही है। तकनीकी आतावरण हमारे समूचे जीवन को घेरे हुए है, इससे इनकार नहीं किया जा सकता और यह हमारे अपने तौर-सरीके और जीवन-क्रम को निरंतर प्रभावित कर रही है—चाहे हम इस पर खयाल करें या न करें, यह प्रभाव अवश्यवादी रूप से पड़ता ही है। इसी के कारण, साहित्य, दर्शन, संगीत, चित्रकला सभी बदल रहे हैं, वे शिल्प बनते जा रहे हैं, उनके भीतर की आत्मा प्रायः मर गयी है। इस प्रकार मशीनी सभ्यता ने आज के मनुष्य और उसके सामने विद्यमान जगत् के बीच अफाट अलगाव और विसंगति खड़ी कर दी है। यह तकनीकी अलगाव की समस्या है जिससे उबरने के लिए मनुष्य छटपटा रहा है। आज की सबसे बड़ी उपलब्धि अणुमिश्र है, जिसने संपूर्ण मानव-मस्तिष्क के सामने ही प्रश्नवाचक चिह्न लगा दिया है।

समाजशास्त्री इस समस्या पर एक भिन्न कोण से सोचने की कोशिश करता है।

‘क्राइसिस ऑफ़ ज़बर एज’ नामक पुस्तक में विलिस्मि सॅरोकिन ने इस समस्या का बहुत व्यापक विश्लेषण किया। आधुनिक युग-संकट को उन्होंने इंड्रियबोधपरक संस्कृति (क्राइसिस ऑफ़ सेन्सेट कल्चर) कहा है। उन्होंने यूनान, रोम तथा बाको यूरोप की ऐतिहासिक संस्कृतियों की व्याख्या तथा समय-समय पर होनेवाली घटनाओं-युद्धों आदि से यह निष्कर्ष निकाला कि इंड्रियबोधपरक संस्कृति युद्ध और खूनी क्रांतियों के लिए सर्वाधिक उर्वर भूमि है। और पश्चिम में अत्यंत यह बीमार और खोखली संस्कृति यदि नष्ट होकर तर्कमूलक विचार-प्रधान संस्कृति (आइडियाशनल कल्चर) में बदल नहीं जाती तो 20वीं शताब्दी का उत्तरार्ध भयानक युद्धों और नरमेध का अध्याय बन जायेगा। यह सर्वाधिक खूनी शताब्दी का सर्वाधिक खूनी संकट है। सॅरोकिन इसे ‘पैथालॉजिकल कल्चर’ कहते हैं। उनका खयाल है कि इससे बचने के दो तरीके हैं, एक : संकट—→अग्निस्नान—→विशेषण—→अनुकूलता—→उदय (रीसरेक्शन)।¹ कहना न होया कि यह तरीका प्रभु ईसू के जीवन से लिया गया है। दूसरा तरीका भी ईसाइयत से ही लिया गया है। इसे सॅरोकिन परापेक्षावाद यानी ‘अल्ट्रूइज्म’ कहते हैं। यानी मनुष्य को दूसरे की अपेक्षा करनी चाहिए, अलगाव को पाटना चाहिए। दूसरों के दुःख को समझना चाहिए। एक बार श्री अरविन्द ने इस परापेक्षावाद की समीक्षा करते हुए कहा था—“परापेक्षावाद अच्छी चीज़ है, पर वह कम अच्छी हो जाती है जब वह दूसरों के स्वार्थों को सहलाने और बढ़ावा देने का कार्य करती है।”²

बाहिर है कि हम सॅरोकिन के सामाजिक विश्लेषण को पूरी तरह स्वीकार करके भी किसी नतीजे पर नहीं पहुँच सकते। उनका परापेक्षावाद किसी भविष्यत् हिटलर या मुसोलिनी को कहां तक बदल पायेगा, कहना मुश्किल है।

इस युग के एक दूसरे समाजशास्त्री लीविस ममफोर्ड ने अपनी पुस्तक ‘ट्रांसफॉर्मेशन ऑफ़ मैन’ में लिखा—“हम एक नये युग के कमर पर खड़े हैं। यह जुला युग है जो अपना हिस्सा बढ़ा करने के लिए तैयार है। यह नया पुनर्जागरण-युग है जो कर्म और अवकाश तथा ज्ञान और प्रेम के द्वारा जीवन के हर क्षेत्र में ऐनी त्रिपादिका का निर्माण करेगा। प्राचीन मनुष्य, सम्य मनुष्य, यशोनी मनुष्य ने अब तक आंशिक रूप से ही मनुष्य की संभावनाओं की चाह ली है, यद्यपि इनके कार्य में बहुत-कुछ अब भी काम का है, जिसे आधार बनाया जा सकता है, तो भी नये मनुष्य के लिए इस टूटे हुए मलबे से कुछ मिलना नहीं। ममफोर्ड का खयाल है कि सारे अबरोधों के बावजूद ऐसा लगता है कि विश्व संस्कृति अपने अग्रिम विकास के लिए एक आध्यात्मिक क्षिति पैदा करेगी जिसकी संभावनाओं

1. क्राइसिस ऑफ़ ज़बर एज, 30-79

2. वाट्स वैंड एफ रिज्म, पृ० 56

पर लोगों को आज वैसा ही अविवशाम हो सकता है जैसा भौतिकी के क्षेत्र में जगन्गी-पूर्व रेडियम के बारे में अविवशाम था।¹

मॅरोनिन और ममफोर्ड-जैम तानात्रवास्तव्यों के कॉम्प्ले, जो किसी-न-किसी रूप में ईसाई अध्यात्म पर आधारित है, अन्य दितकों को कतई स्वीकार नहीं है, जो ईसाई धर्म के प्रति काफी आस्था भी रखते हैं; पर ये जानते हैं कि पोप की सत्ता के नीचे पननेवाला ईसाई धर्म केवल रूढ़ियों का एक समुच्चय बनकर रह गया है।

आर्थर कोसलर ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'दोमी ऐंड द कमिस्मर' में इस पहलू पर बहुत विस्तार से विचार किया है। हों सकता है कि आज को मानवना के सम्मुख संकट के पार जाने के लिए कुछ लोगों को सिकं दो ही रास्ते दिखाई पड़ें। एक आध्यात्मिक, दूसरा राजनैतिक। एक योगी और दूसरा कॉन्स्यूमिस्ट लोक-सेवाध्वज यानी कमिस्मर। इस दृष्टि में नये अधिक प्रचारित पुस्तक आर्थर कोसलर की 'द दोमी ऐंड द कमिस्मर' ग्री है। कोसलर ने यह स्वीकार किया है कि हमें एक ऐसे रंगबोझक यंत्र, स्पेक्ट्रस्कोप की आवश्यकता है जिससे हम जीवन को नये तिरों से देख सकें, जिसके द्वारा जीवन का खीबड़ साक-सुवरा और स्पष्ट रूप में दिखाई पड़े, जिसे हम सुधारकर जीवन दो इंद्रधनुषी बना सकें।

इस बुझाकली के एक छोर पर स्पष्टतः इन्कारेड, दहदह लाज छोर पर हम कमिस्मर को पायेंगे जो विषय में बाहर से परिचर्तन से आने में बिडबास करता है। यह मानता है कि मान्यता के सभी कोटापू, चाहे वे कठिन्नत के हों या एडिपस यंत्र के, फाँति टांग नारे जा सकते हैं—यानी निर्माण की एक नूय चोकस पद्धति और वस्तुओं के बितरण की सुसंगठित मशीनरी—और कहना न होगा कि परिचाम हो माध्यम के औचित्य की गारंटी है। इसके लिए यदि रक्तबन्ध, फाँसी, बोखेक की, बिध-प्रयोग आदि करणा पड़े तो कोई हर्ज नहीं। कोसलर कहते हैं कि इन छोर पर अतर्क्यनिर्णय की कम गुंजायश है, यह रंगदर्शक यंत्र का सबसे बुरा गुण हिस्ता है, पर यह जकर है कि यहाँ तासे अधिक उलाप का अनुभव होता है।

इस रंगबोझक यंत्र के दूसरे छोर पर, जहाँ तरंगें अत्यंत नहरी और मोक-कनिया दहृत लीक होती हैं, कि आँख उन्हें देख नहीं सकती। रंगहीन, तापहीन, किनु जो बहुत गहराई में जाने की कोशिश करता है उस छोर पर पद्मासन में बैठा है योगी, एतद्वनपरशोकध मीलिमा में बोया हुआ, उसे इस बात पर पड़े जाने में कोई आपत्ति नहीं है कि दुनिया एक मशीनी बनी है, इसे इसमें इतना ही सत्य मकर आता है जितना यह कहने पर कि यह एक संगीतबंद बप्ता है, या मछलियों से भरा तात्वाद। उसभा कहना है कि परिचाम के बारे में कुछ कहना मुश्किल

है। साधन स्पष्ट है। वह रक्तपात को हर हालत में स्थाय्य मानता है, वह मानता है कि तर्क की शक्ति खोने लगती है क्योंकि-क्यों वह बुद्धिकीय बिंदु के निकट पहुंचती है। वह मानता है कि सिर्फ परफेक्ट ही एकमात्र साथ है। वह मानता है कि बाहरी संगठन और व्यवस्था से दुनिया में कोई परिवर्तन नहीं आ सकता। हर चीज केवल मनुष्य के आंतरिक प्रयत्न से ही होगी, वह मानता है कि सूदगोर महाजनों ने भारतीय किसानों पर जो कर्जबारी की गुलामी लादी है, वह वैधानिक तरीकों से नहीं, धाव्यात्मिक तरीकों से दूर की जानी चाहिए।¹

कोससर ने इन्हीं छुट्टियों के बीच ही बाकी समाधानों की स्थिति रखी है। उन्होंने बड़े विस्तार से योगी और कमिस्सार दोनों की असफलता का वर्णन किया है। उनका कहना है कि कमिस्सार का सारा प्रयत्न रूस में ही फंस ही गया। पास्कल ने इस मतवाद की भुट्टियों को ठीक-ठीक समझा था। योगी की मुश्किल यह है कि वह आंतरिक प्रयत्न को जब समूह की चीज बनाने लगता है तो वह वैसे ही असफल होता है। जब भी साधुता के प्रचार के लिए बाहरी साधनों का संगठन किया गया, संगठन ही मुश्किल में फंस गये।

कोससर के इस विवेचन से पूर्णतः असहमत न होते हुए भी प्रश्न उठता है ततः किम्। बाखिर रास्ता कहां है?

इस 'नान्यः पंथाः' वाली विवशता को समझने का प्रयत्न योरोप में द्वितीय महायुद्ध के भी पहले से शुरू हुआ।

कीर्कगार्ड इस प्रकार के चिंतन का प्रथम पुरस्कर्ता था। डॉ० राघाकृष्णन् ने कीर्कगार्ड के विषय में ठीक ही लिखा है कि "बागस्टे कास्टे (1798-1857) और कीर्कगार्ड (1813-1855) एक ही समय की उपज हैं। दोनों ने होगेल के आदर्शवाद के विरुद्ध आक्रोश-भरी प्रतिक्रिया व्यक्त की; पर उनके विचारों को उस समय बहुत महत्त्व नहीं दिया गया।"² पर धीरे-धीरे दो विश्वयुद्धों के भीतर गुजरते हुए जनमानस में कीर्कगार्ड का 'एकाकी व्यक्ति' अपनी सभी आक्रोशमयी प्रतिक्रिया और निराशा-भरी घुटन के बीच तेजी के साथ उभरता गया। दाँस्तोवस्की ने जब अपना 'मोट्स फॉम अंडरग्राउंड' छपाया, उस समय 1864 में कीर्कगार्ड को मरे भी वर्ष हो चुके थे। कीर्कगार्ड को न तो दाँस्तोवस्की के बारे में जानकारी थी और न तो दाँस्तोवस्की को कीर्कगार्ड के विषय में, फिर भी दोनों के सोचने के तरीके में एक ऐसी समानता है कि लगता है कि उस समय व्यक्ति नहीं, वातावरण ही प्रधान

1. व. बीवी ऐंड व. कमिस्सार, व. बीकमिलन कंपनी, न्यूयार्क, 1965, पृ० 15-18

2. रिमिलन ऐंड कस्सर, थोरिंट रेपररीक, 1968, पृ० 91

था जिसमें सभी प्रबुद्ध लोग एक तरह से चीजों को खोज-टोला रहे थे। इस अद्भुत वैज्ञानिक से भरे वातावरण में दास्तोवस्की विश्व को देख रहा था, कीर्कगार्द व्यक्ति को। काफ़ीन का यह कथन नितांत सत्य है कि कीर्कगार्द को पढ़कर दास्तोवस्की पढ़ने वाले को लगेगा कि वह एक छोटे-से कमरे में बंद था अथवा उसे अमानक समुद्र में बस्ती एक छोटी-सी नाव में खड़ा किया गया है।¹

यह कितने आश्चर्य की बात है कि कीर्कगार्द, जिस जनता को घृणा करने की कसब नेता है उसी के द्वारा अपमानित और तिरस्कृत अनुभव करता हुआ अपने व्यक्तिगत अहं को एक नयी क्षितिजात्मक पृष्ठभूमि प्रदान करता है। कीर्कगार्द स्वयं सिर्फ 'एक व्यक्ति' नहीं रहता बल्कि इस सहानुभूतिहीन भीड़ के जिसे समाज कहा जाता है, मुकाबले एक ऐसी विचारधारा उत्पन्न करता है जिसमें 'व्यक्ति' को स्वयं में एक धेणी माना जाता है। यूनानी दर्शन के महत्व के कारण जो स्वयं में गणित से प्रभावित थी, पश्चिमी दर्शन ने अपने निष्कर्ष और हल में निकाले गोया ये सब व्यक्तिनिरपेक्ष बातें हैं। कीर्कगार्द ने इस व्यक्तिनिरपेक्ष कुहासे को तोड़ते हुए कहा था, "सत्यं ज्ञानं और सुंदरं से बड़ा नहीं है, पर सत्यं ज्ञानं सुंदरं निश्चय रूप से हर मानव अस्तित्व की चीजें हैं और ये तीनों किसी 'एक' अस्तित्वमानुष्मिति में ही एकाकार समन्वित हो सकती हैं।"²

कीर्कगार्द का मुख्य उद्देश्य ईसाई-जगत् में फैले बाह्याईबर को चीरना और ईश्वर और मनुष्य के बीच बिना किसी विचोलिए के सीधा संबंध स्थापित करना था। ईश्वर और मनुष्य के बीच विश्व का कोई महत्व नहीं है, विश्व इस साक्षात्कार में आदमी की कोई सहायता भी नहीं कर सकता। यह है आदमी जिसे इस परिस्थिति में सिर्फ एक चीज करने की जरूरत है और वह है वैयक्तिक निर्णय। उसे अपने बारे में निर्णय लेना ही होगा।

उसका भीड़ के प्रति आक्रोश, उसकी नितांत वैयक्तिकता, उसके चुभते व्यंग्य, उसकी अत्मा की कड़वाहट, उसकी निफाट निःसंगता सभी आज के आदमी के लिए संबल हैं, और हम पाहकर भी कीर्कगार्द की देन को झुठसा नहीं सकते।

नीत्शे कीर्कगार्द से कई अर्थों में समान था। यह सही है कि दोनों के भीतर संबंधों के प्रति समर्पण का भाव था और दोनों में ही सहानुभूति के प्रति निरादर की भावना थी; पर नीत्शे कीर्कगार्द की तरह तर्क को एकदम बकवास नहीं मानता था। कीर्कगार्द की अपेक्षा वह ज्यादा आधुनिक इसी कारण लगता है। नीत्शे ने ईसाइयत पर प्रहार इसलिए नहीं किया कि वह उसे बहुत तात्त्विक चीज मानता

1. एमिगस्टीनलिग्म कॉन दास्तोवस्की दू जर्न, पृ० 14

2. कमन्यूडिन जगसाहित्यिक पोस्त सिक्यु, पृ० 311

है, साधन स्पष्ट है। वह रक्तपात को हर हालत में रोकथाम मानता है, वह मानता है कि लर्क की शक्ति जोमे सगती है उधो-उधो वह कुंडलीय बिंदु के निकट पहुंचती है। वह मानता है कि सिर्फ परग्रह ही एकमात्र सत्य है। वह मानता है कि बाहरी संगठन और व्यवस्था में दुनिया में कोई परिवर्तन नहीं आ सकता। हर चीज केवल मनुष्य के आंतरिक प्रयत्न से ही होगी, वह मानता है कि सुदूर महाजनो ने भारतीय किसानों पर जो कर्जदारी की गुलाबी लाठी है, वह वैधानिक तरीकों से नहीं, व्यापारिक तरीकों से दूर की जानी चाहिए।¹

कोसलर ने इन्हीं छुट्टियों के बीच ही बाकी समाधानों की स्थिति रखी है। उन्होंने बड़े विस्तार से योगी और कमिस्सार दोनों की असफलता का वर्णन किया है। उनका कहना है कि कमिस्सार का सारा प्रयत्न कम में ही फँस हो गया। पास्कल ने इस मतवाद की भुटियों को ठीक-ठीक समझा था। योगी की मुश्किल यह है कि वह आंतरिक प्रयत्न को जब समूह की चीज बनाने लगता है तो वह वैसे ही अमफल होता है। जब भी साधुता के प्रचार के लिए बाहरी साधनों का संगठन किया गया, संगठन ही मुश्किल में फँस गये।

कोसलर के इस विवेचन से पूर्णतः असहमत न होते हुए भी प्रश्न उठता है ततः किम्। आखिर रास्ता कहां है?

इस 'नान्यः पंथाः' वाली विवशता को समझने का प्रयत्न योरोप में द्वितीय महायुद्ध के भी पहले से शुरू हुआ।

कीर्कगार्ड इस प्रकार के चिंतन का प्रथम पुरस्कर्ता था। डॉ॰ राफाकुटन ने कीर्कगार्ड के विषय में ठीक ही लिखा है कि "आगस्टे काम्टे (1798-1857) और कीर्कगार्ड (1813-1855) एक ही समय की उपज हैं। दोनों ने हीगेल के आदर्शवाद के विरुद्ध आक्रोश-भरी प्रतिक्रिया व्यक्त की; पर उनके विचारों को उस समय बहुत महत्त्व नहीं दिया गया।"² पर धीरे-धीरे दो विश्वयुद्धों के भीतर गुजरते हुए जनमानस में कीर्कगार्ड का 'एकाकी व्यक्ति' अपनी सभी आक्रोशमयी प्रतिक्रिया और निराशा-भरी घुटन के बीच तेजी के साथ उभरता गया। डॉस्तोवस्की ने जब अपना 'नोट्स फॉम अंडरग्राउंड' छपाया, उस समय 1864 में कीर्कगार्ड को मरे भी वर्ष हो चुके थे। कीर्कगार्ड को न तो डॉस्तोवस्की के बारे में जानकारी थी और न तो डॉस्तोवस्की को कीर्कगार्ड के विषय में, फिर भी दोनों के सोचने के तरीके में एक ऐसी समानता है कि लगता है कि उस समय व्यक्ति नहीं, वातावरण ही प्रधान

1. डीबी ऐंड ड कमिस्सार, ड मैकमिलन कंपनी, न्यूयार्क, 1965, पृ० 15-18

2. रिमिजिन ऐंड कस्चर, ओरिएंट पेपरबैक, 1968, पृ० 91

था जिसमें सभी प्रबुद्ध लोग एक तरह से बीजों को खोज-टटोल रहे थे। इस अद्भुत बेहरेपन में भरे वातावरण में दास्तोवस्की बिस्व को देख रहा था, कीर्कगार्द व्यक्ति को। काफ़मैन का यह कथन नितांत सत्य है कि कीर्कगार्द को बढ़कर दास्तोवस्की पढ़ने वाले को लगेगा कि वह एक छोटे-से कमरे में बंद था जैसा उसे अचानक समुद्र में बसती एक छोटी-सी नाव में १९९ दिया गया है।¹

यह कितने आश्चर्य की बात है कि कीर्कगार्द, जिस जनता को घृणा करने की कनव जेना है उसी के द्वारा अपमानित और तिरस्कृत अनुभव करता हुआ अपने व्यक्तिगत अहं को एक नयी चिन्तात्मक पृष्ठभूमि प्रदान करता है। कीर्कगार्द स्वयं सिर्फ 'एक व्यक्ति' महो रहता यत्कि इस सहानुभूतिहीन बीड़ के जिसे समाज कहा जाता है, मुकाबले एक ऐसी विचारधारा उत्पन्न करता है जिसमें 'व्यक्ति' को स्वयं में एक श्रेणी माना जाता है। यूनानी दर्शन के महत्त्व के कारण जो स्वयं में गणित से प्रभावित थी, पश्चिमी दर्शन ने अपने निष्कर्ष और हम वों निकाले गोवा ये सब व्यक्तिगिरपेल बातें हैं। कीर्कगार्द ने इस व्यक्तिगिरपेल कुहासे को तोड़ते हुए कहा था, "सत्य सिद्ध और सुंदर से बड़ा नहीं है, पर सत्य सिद्ध सुंदर निश्चय रूप से हर मानव अस्तित्व की चीजें हैं और ये तीनों किसी 'एक' अस्तित्वमान् व्यक्तित्व में ही एकाकार समन्वित हो सकती हैं।"²

कीर्कगार्द का मुख्य उद्देश्य ईसाई-जनत् में फैले बाइबलबंद को चीरना और ईश्वर और मनुष्य के बीच बिना किसी बिचौलिये के सीधा संबंध स्थापित करना था। ईश्वर और मनुष्य के बीच विश्व का कोई महत्त्व नहीं है, विश्व इस साक्षात्कार में आदमी की कोई सहायता भी नहीं कर सकता। यह है आदमी जिसे इस परिस्थिति में सिर्फ एक चीज करने की जरूरत है और वह है वैयक्तिक निर्णय। उसे अपने बारे में निर्णय लेना ही होगा।

उसका भीड़ के प्रति आक्रोश, उसकी नितांत वैयक्तिकता, उसके चूभते व्यंग्य, उसकी आत्मा की कड़वाहट, उनकी निफाट निःसंगता सभी आज के आदमी के लिए संभव है, और हम चाहकर भी कीर्कगार्द को देन को झुठला नहीं सकते।

नील्से कीर्कगार्द से कई अर्थों में समान था। वह सही है कि दोनों के भीतर संवेगों के प्रति समर्पण का भाव था और दोनों में ही सहानुभूति के प्रति निरादर की भावना थी; पर नील्से कीर्कगार्द की तरह तक को एकदम बकवास नहीं मानता था। कीर्कगार्द की अपेक्षा वह ज्यादा आधुनिक इसी कारण लगता है। नील्से ने ईसाइयत पर प्रहार इसलिए नहीं किया कि वह उसे बहुत ताकिक चीज मानता

1. एन्जल्टीशविमिन्स ऑन दास्तोवस्की ६ भाग, पृ० १४

2. कल्मनूडिय जगसाइतिहिक पोस्ट रिफ्लेक्ट, पृ० ३११

था, बल्कि ईसाइयत उसकी दृष्टि में तर्कशक्ति की घनघोर शत्रु थी। किंतु ताकि-कता को नीचे समूह की चीज नहीं मानता था, वह जानता था कि इसके अभाव के कारण ही मिथ्या धारणाएं और विचार आदमी की नियति पर अधिकार जमाये हुए हैं। वह 'ये सायन्स' में लिखता है, "अच्छे दिन का होना, परिष्कृति, या प्रतिभा का मेरे निकट कोई मूल्य नहीं है जबकि मैं देखता हूँ कि इस तरह के सद्गुण रखने वाले लोग अपनी आस्था और विश्वास के बीच नामा प्रकार के दुर्भावों को सहते रहते हैं।"—इस 'सहने' पर व्यंग्य करते हुए उसने 'इस स्पेक जर्बुट्ट' में कहा, "बकान और हुरारत के द्वारा जो एक छलांग में परम लक्ष्य तक पहुंचना चाहते हैं वह भी एक आत्मघाती छलांग के द्वारा, जिससे प्रेरित इस क्षुद्र यकान ने, जो बकान के अतिरिक्त कुछ नहीं चाहती, इन तमाम देवताओं और जन्म के बाद के लोकों की कल्पना कर ली है। विश्वास करो मेरे बंधुओ, यह शरीर ही है जो शरीर को सर्वाधिक निराश बनाता है।" वह आराधना और उपासना के नाम पर मन और शरीर को तोड़नेवाली जड़ आस्था को दुकड़ही वस्तु मानता था। उसने अपने जीवन की जैसी अद्भुत परीक्षा और विश्लेषणा की, वैसी कठोर विश्लेषणा शायद ही कोई कर सके। इसीलिए सिगमंड फ्रायड ने कहा कि "वह अपने द्वारे में इतना अधिक खोल-काड़ कर सकनेवाला अंतर्मुखी ज्ञान रखता था, जितना शायद ही किसी आदमी ने रखा हो या भविष्य में रखनेवाला पैदा हो सके।"¹ नीचे छतरनाक जिंदगी का मसीहा था। उसकी जिंदगी स्वयं भूकंपों से पैदा हुई और उन्हीं में विलीन भी हो गयी।

अनेक लोगों ने यह शंका व्यक्त की है कि क्या नीचे को अस्तित्ववादी कहा जा सकता है। अस्तित्ववाद के संकुचित अर्थ में शायद वह इस सीमा में न बंधे; परन्तु किर्मा भी बंधी-बंधायी परिपाटी को स्वीकार न करने की दृढ़ता, विश्वासों को प्रचारित करनेवाले समाज में अनास्था तथा दर्शन के किसी भी प्रचारित मत-वाद को इनकार करने की संकल्प-शक्ति—जो जिंदगी से कटे हुए वाग्जाल के सामने भाषा झुकाने को तैयार नहीं थी, नीचे को अस्तित्ववादी भूमिका में खड़ी करती है। यही विशेषता कीर्कगार्ड में थी, यही दोस्तोवस्की में थी, यही बाद के अस्तित्ववादियों का मूल उद्देश्य था कि चित्त अपनी अनुभूति से जगना चाहिए, वह अपने भांगे हुए क्षणों का अभिसाध्य होना चाहिए। अस्तित्ववाद की लोकप्रियता का मूल कारण यही ईमानदारी थी कि ये चित्त बनी-बनायी परिभाषाओं को स्वीकार नहीं करते, बल्कि अपनी संवेदना के भीतर से अपने अस्तित्व को परिभाषित करने का प्रयत्न करते हैं।

अस्तित्ववादियों की दर्शन और विज्ञान को नकारने की यह प्रक्रिया बहुत

1. एक्सप्रीमिज्मलिज्म ऑन दोस्तोवस्की दू बार्क. पृ० 20

विशिष्ट और महत्वपूर्ण है। क्योंकि वे मानते हैं कि मनुष्य की बौद्धिकता की अब तक की वे सर्वोच्च उपलब्धियाँ मनुष्य को परिभाषित करने के लिए काफी नहीं हैं। अस्तित्ववाद कोई तयजुदा दर्शन परिपाटी नहीं है। यह सोचने-विचारने की एक दृष्टि है। यह दृष्टि वस्तुपरक की अपेक्षा आत्मपरक अधिक है। डॉ० राधाकृष्णन् ने ठीक ही लिखा है कि—“उपनिषदों में स्पष्ट घोषणा थी—‘आत्मनः कश्चिद्’—अपने को जानो। भगवद्गीता कल्पी है कि सभी प्रकार के ज्ञानों में आत्मज्ञान सबसे महत्वपूर्ण है। हमें इस बात का गहरा ज्ञान होना चाहिए कि मनुष्य होने का अर्थ क्या है। मनोविज्ञान अस्तित्व की स्थितियों को, उसके तंत्र को विश्लेषित तो करता है; पर वह मनुष्य को बहुत से टुकड़ों में बांट देता है ताकि विज्ञान की इसी शाखाएं उसका विश्लेषण करें। आदमी माना पदार्थों के बीच एक पदार्थवत् स्वीकृत किया जाता है। उसका आत्मिक पक्ष और भौतिक पहलू उल्लेखित रह जाता है। विज्ञान व्यवस्थितियों की जगह धारणा और मत-बादों का पुलिना पेश करता है। आदमी विचार, अनुभवों और इच्छाओं की डंडी बन जाता है। दैनिक की बंद पदार्थ है; किंतु मनुष्य पदार्थ भी है और परार्थविद् भी। अस्तित्ववाद मानव-अस्तित्व के मूल्यों को स्पष्ट करना चाहता है इसके लिए हमें विज्ञान से घरे जाना होगा।”¹

अस्तित्ववाद के विकास में डॉस्तोवस्की, कीर्केगार्ड और नीत्शे का योगदान नकारा नहीं जा सकता; किंतु अस्तित्ववाद को आधुनिक मनुष्य की नियति से जोड़ने का कार्य यास्पर्स, हेइगर और सार्त्र-जैसे चिंतकों ने तथा काफ्का, और कामू-जैसे लेखकों ने किया। सार्त्र, कामू और काफ्का अस्तित्ववादी चिंतन की अद्वितीय गहराई को इस कारण छू पाये कि वे सभी निम्नी अनुभूतियों के सघन और अनिर्वचनीय रूप को अभिव्यक्त करने की अब्युत क्षमता से भरे हुए थे।

यास्पर्स के लिए मान के युग की सबसे बड़ी समस्या बौद्धिक विश्लेषण की प्रवृत्ति में देखी जा सकती है जो दर्शनियाँ हुंजी की तरह हमारे किसी काम की नहीं होती। यास्पर्स कीर्केगार्ड की वलात् लादी हुई ईसाइयत या नीत्शे की वलात् लादी हुई ‘ईसाइयत-विरोधवादिता’ को स्वीकार नहीं करना। बावजूब इसके वह हीगेल और केनिग जैसे तमाम दार्शनिकों के झुंड में सिर्फ कीर्केगार्ड और नीत्शे को ही मौलिक दार्शनिक मानता है। वह अपने दर्शन को ‘अस्तित्वदर्शन’ नाम देता है, यह नाम भी उसने बाद में दिया क्योंकि उसे दर्शन जगह से ही चिड़ हो गयी थी। उसने देखा कि आदमी और दार्शनिक के बीच, सत्ता और अस्तित्व के बीच किसी भी प्रकार की संवाद की स्थिति ही नहीं बची है। इसीलिए वह संवाद माध्यम (कम्युनिकेशन) को फिर जारी करना चाहता है, पर संवाद को सर्वन नहीं बर

अपील, आत्मीय संपत्ति का रूप लेना होगा। यास्पर्स मानता है कि "सत्य का दर्शन वहीं संभव है जहाँ वो आसानी हों, कम-से-कम दो ताकि मैं निरंतर अपनी धारणा में संश्लेषण कर सकने की स्थिति में रहूँ, इसे वह 'प्यार भरा विवाद' कहता है।" वह ज़िंदगी के इस दार्शनिक नये तरीके की बड़ी हिमायत करता है। यास्पर्स अपनी दार्शनिक चेष्टा में अपने देशवासी नीत्से की अपेक्षा कीर्कगार्ड के अधिक मजदीक था, उसने बीस से अधिक ग्रंथों में परिपाटी का चोर विरोध करते हुए मनो-विज्ञान की आवश्यकता को रेखांकित किया। डॉ० राघाकृष्णन् ने यास्पर्स के विषय में अत्यंत छोटे-से परिच्छेद में बहुत स्पष्ट बात लिखी है—“कार्ल यास्पर्स की दृष्टि में अस्तित्व कोई विचार नहीं, बल्कि अनुभूति का सर्वाधिक ठोस रूप है। इसका रूप सूक्ष्म विचारों की तरह मिराकार नहीं होता। इस विषय में अपने को ससोम सत्ता के रूप में जानना, उस विषय में जो हमारी स्वतंत्रता को उपहित करता है, सबसे बड़ी बात है कि हमारा अस्तित्व सब कुछ को अतिक्रान्त करता है। जब यास्पर्स अतिक्रान्तक (ट्रांसिडेंट) सत्ता की बात करता है तो किसी अवश्य की ओर संकेत नहीं करता; बल्कि अपने अस्तित्व को उल्लाघने की बात करता है। जीवन के निरर्थक होने का बोध हमें एक ऐसी सत्ता की ओर जागृक बनाता है जो सृजन की संभावना, अर्थ और आशा से भरी है।”¹

यास्पर्स ने आंतरिकता, स्वतंत्रता और वैयक्तिकता की जैसी भी हिमायत की हो, इतना सत्य है कि उसने जिस अतिक्रान्तक सत्ता की बात की वह घूम-फिरकर उसी पुरानी धारणा से जुड़ जाता है जिसे अब तक ईश्वर कहा जाता रहा है। एच० जे० एलाइम का कथन उचित लगता है कि “उसकी सबसे बड़ी गलती एक ऐसी अतिक्रान्तक सत्ता में विश्वास है जो मुक्तिप्रदाता ईसाइयत द्वारा स्वीकृत ईश्वर के स्थान पर व्यक्तिहीन, नपुंसक और इसी कारण सदा मजबूत-जैसा लगता है।”²

हेडगर ने अस्तित्ववादी दर्शन को और भी अधिक गहराई और समृद्धि प्रदान की। उसने कीर्कगार्ड को एक धार्मिक चिंतक कहकर दरकिनार कर दिया और नीत्से को अपनी धारणाओं की आधारशिला बनाया। नीत्से के नारे को कि ‘ईश्वर मर चुका है’ उसने प्रस्थान-बिंदु मानकर एक नयी विचारधारा का निर्माण किया। यह बड़े आश्चर्य की बात है कि यास्पर्स और हेडगर को अस्तित्ववादी विचार-धारा की दो महान् उपलब्धियाँ मानकर युगपत् रूप में साथ-साथ रखा जाता है जब कि दोनों के चिंतन में बहुत बड़ा विरोध और अंतर स्पष्ट दिखाई पड़ता है। “नीत्से के व्यक्तित्व में इन दोनों ने प्रतिद्वंद्वी बिंब देखे जो इन्हीं की अपनी छवियाँ

1. रिचिडन ऐंड कम्परे, पृ० 106

2. रिचिड एक्सपर्टीमिनिस्ट चिकर्स, पृ० 63

थी। हेडगर कहता है कि यास्पर्स अपने दर्शन में अनंत तक की परंपरा के बारे में कोई दर्शन निर्मित नहीं कर पाता और अंततः उतना ही अभिर्भावमय रहता है जितना उसका नीति, जब कि यास्पर्स हेडगर के बारे में कहता है कि यद्यपि हेडगर ने ऐसे शब्दों का प्रयोग करके एक चिंतन उपस्थित करना चाहा जो अस्तित्ववादी लगते हैं; परंतु वह अंततः एक खाली तत्त्वदर्शी (मेटाफिजिशिएन) रहता है जैसा कि उसका नीति है।¹

हेडगर अपने को अस्तित्ववादी नहीं मानता। उसने अपने एक निबंध 'जॉन ह्यूमनिज्म' में, जो सार्त्र के प्रसिद्ध भाषण 'अस्तित्ववाद मानववाद है' के जवाब में लिखा था, कहा कि सार्त्र ने अपना प्रसिद्ध चिंतन इस मूल वाक्य पर केंद्रित किया है कि अस्तित्व गुणत्व के पहले से है (एजिस्टेंस पेसीडस एसेंस) हेडगर कहता है कि प्लेटो के समय से चले आये वाक्य को ठीक उल्टा करके सार्त्र ने जो दर्शन बढ़ा है वह उतना ही अवृक्ष है जितना कोई तत्त्वदर्शन होता है। जो हो, यह वाक्य सार्त्र के दर्शन के लिए बहुत मौजू है क्योंकि सार्त्र अपने को अस्तित्ववादी कहता है, मेरे लिए यह स्वीकार्य नहीं है। सच पूछा जाय तो हेडगर का दर्शन अस्तित्ववाद के कुछ तत्त्वों को समझने में सहायक है, वह अस्तित्ववादी दर्शन नहीं है। वह बहुत ठीक कहता है कि मेरी परेजानिया, सावधानताएं, प्रयत्न, चिन्ताएं सभी-कुछ मेरे अस्तित्व की पद्धति के उदाहरण हैं। मेरा निकटतम संसार इन परेजानियों और प्रयत्नों का संसार है। वह वह नहीं है जो पदार्थों के रूप में मुझसे निकटतम दिखाई पड़ता है।

हेडगर की सबसे बड़ी देन यह है कि उसने भाषा की सही सीमा को पहचाना। उसने स्पष्ट स्वीकार किया कि भाषा पदार्थों से अपना संबंध खो चुकी है। वह मानता है कि मानव-अस्तित्व अनियत है। अधिक-से-अधिक मनुष्य क्या है? एक संभावना, कुछ हो सकने की क्षिति, इसी कारण उसकी संभावनाएं उसके चुनाव (क्वायल) का विषय हो सकती हैं, किंतु मनुष्य का अगत् में होना उसके अपने अस्तित्व को चुनौती है। क्योंकि इस 'होने' का स्वाभाविक परिणाम है वह त्रास (ड्रैड) जो हमें एकांत की ओर आने के लिए विवश करता है। त्रास भय से अलग होता है। भय का हम कारण और आधार ढूँढ सकते हैं पर त्रास वह वस्तु है जो स्वाभाविक नहीं हो सकती, जिसका कारण नहीं ढूँढा जा सकता, जो हमें संसार से कटकर एकांत में जाने और सोचने-विचारने के लिए विवश करता है। हम त्रास के बारे में सिर्फ इतना निर्णय दे सकते हैं कि यह हमारे अगत् में होने का स्वाभाविक नतीजा है। हेडगर मानता है कि त्रास के कारण ही अस्तित्व (DASEIN) का उन्मीलन होता है। अस्तित्व निर्मित या पूर्ण चीज नहीं है। यह एक भविष्योन्मुख

1. एजिस्टेंसियलिज्म ऑन दोंलीवस्की द सार्त्र, पृ० 34

संभावना है, मृत्यु इसे स्पष्ट कर सकती है, बिना ही नहीं; क्योंकि मृत्यु अस्तित्व की सबसे अटल संभावना है। त्रास, भय, मृत्यु को आसने-सामने रखकर हेडगर ने यह घोषणा की कि अस्तित्व एक अरुणित विजय-यात्रा है, कभी भी संपूर्ण विजय नहीं।

सार्त्र इन सारी चीजों को एकदम नये ढंग और अंदाज में उपस्थित करता है। सच पूछिए तो वह अस्तित्ववाद का आधिकारिक प्रवक्ता है। सार्त्र ईश्वर में विश्वास न करते हुए भी मानवता में विश्वास करनेवाला प्रतिवद्ध व्यक्ति है। कीर्कगार्ड ने भी अस्तित्ववादी त्रास का वर्णन किया था। उसका त्रास एक ऐसी चीज है जो मनुष्य को अपने से बाहर एक आस्था के राज्य में छलांग लगाने के लिए विवश करती है। कीर्कगार्ड की कृति 'द कंसेप्ट ऑफ ड्रिड' के अंत में लिखा गया है—“त्रास का पूरा मनोबिज्ञान जानकर यह चीज तत्वाध्येताओं के सामने फेंक देने की है।”¹ सार्त्र इन त्रास, बेदना और उबकाई पैदा करनेवाली स्थितियों में न सिर्फ परिचित था बल्कि इन्हीं के भीतर से गुजरा। इसी कारण वह कहता है कि आस्था का अब कोई प्रश्न ही नहीं है। हमारे लिए, यदि ईश्वर हो भी तो वह तय करने की जरूरत है कि हम स्वयं अपने उद्धारक हैं। हमें इनका विश्वस्त होना होगा कि यथार्थ का सामना कर सकें; केवल साक्ष्य देन वाली पुराकथाओं में अब कुछ नहीं होने का। सार्त्र के लिए सबसे बड़ी चीज मनुष्य की निजी अंत-रिक्ता और स्वतंत्रता है। यह वरण के अधिकार को किसी भी हालत में छेड़ने की तैयार नहीं। उसकी प्रतिवद्धता का बहुत गलत अर्थ लगाया गया है। प्रतिवद्ध होने का अर्थ किसी मतवाद के प्रति प्रतिवद्ध होना नहीं है क्योंकि यह तो परिपाटी-निर्मित सवादे को पहनने-जैसा होगा। प्रतिवद्धता अपनी स्वतंत्रता के प्रति और वरण की आजादी के प्रति होनी चाहिए। सार्त्र ने लिखा है—“सौंदर्यवादी अस्तित्ववाद, जिसका मैं प्रतिनिधि हूँ, पूर्ण संगति के साथ उद्घोषित करता है कि यदि ईश्वर नहीं है तो भी एक ऐसा जीव जल्द ही जो परिभाषित होने के पहले बज्र में अगता है, वह है मनुष्य या कि जैसा हेडगर ने कहा ‘मानवीय यथार्थ’। जब हम कहते हैं कि अस्तित्व गुच्छ के पहले है तो इसका तात्पर्य यह है कि मनुष्य अस्तित्व में आता है, अपने से उभरता है, विश्व को आपाधापी में आगे बढ़ाता है और फिर अपने को परिभाषित करता है। यदि अस्तित्ववादी कहता है कि मनुष्य परिभाषित नहीं किया जा सकता तो इसका अर्थ है कि वह अभी कुछ नहीं है; बाद में बनकर वह जो हो सके, अभी तो कुछ भी नहीं है, बाद में भी वह बहो होगा जो वह अपने को बनाना चाहेगा। अतः कोई मानवीय स्वभाव नाम की चीज नहीं होती क्योंकि यहाँ ऐसा कोई ईश्वर नहीं है जिसके आधार पर मानवीय

1. कंसेप्ट ऑफ ड्रिड, पृ० वास्टर लारी, 1946, पृ० 145

स्वभाव की कल्पना की जा सके।”¹

कामू इसी स्थिति को असंगति या ऐम्बॉडो कहता है। उसके ‘मिथ ऑफ निनिफस’ में इस स्थिति का बहुत सजीव चित्रण हुआ है। हम अस्तित्व की चट्टान को दोते रहने के लिए अभिशप्त हैं, यह जानते हुए भी कि अस्तित्व न तो कोई मनीषा है न सार्थक अंत। कामू को पढ़ने पर सिर्फ एक भाषा की किरण दीखती है कि वह मनुष्य की मव-मुछ सहने की क्षिति में अभीब आस्था रखता था।

काफ़का का ‘ट्रायल’ इस संसार की बेहूदा शासन-व्यवस्था पर करारा व्यंग्य है। ‘कासल’ में हम देखते हैं कि जीवन को सार्थकता देने का प्रयत्न कितना असंभव और बेहूदा है। मनुष्य अंदर-अंदर से ही एक द्विधा-विदीर्ण जीवन जीने के लिए अभिशप्त है।

अस्तित्ववादी चिंतकों और लेखकों ने ‘एकाकीपन, अवनवियत, उबकाई, अमंगति, त्रास, पदार्थीकरण, (वर्दिऐंफ) बेदना, निरयंकता आदि जट्टों के द्वारा आज की त्रिदगी को एक नये दृष्टिकोण से देखने का प्रयत्न किया। उन्होंने मनुष्य की अब तक की गयी घटाटोप परिभाषा को एक ओर रखकर त्रिदगी को बेसीस और बेदाक ढंग से अपनी भोगी हुई अनुभूतियों के वल पर समझने और समझाने का प्रयत्न किया। अस्तित्ववाद की सबसे बड़ी देन यह है कि उसने आज के वातावरण में मनुष्य के अपने और समाज में हुए अलगव को रेखांकित किया। इस चिंतनधारा का उद्देश्य समस्याओं का कोई पिटा-पिटाया समाधान प्रस्तुत करना नहीं था, बल्कि प्रश्नों को इस तरह उठाना था कि मानव मन में अपनी उयता का रूप ग्रहण करें, उसे पूर्णतः समेट लें और इनसे टकराने की अपनी नियति के प्रति आदमी ज्यादा संवेदनात्मक ढंग से जागरूक हो नके। अस्तित्ववाद इसी कारण प्रत्येक दर्शन का प्रस्थान-बिंदु बन जाता है क्योंकि यह अस्तित्व से संबंधित प्रश्नों को इस ढंग से सामने रखता है कि पहले के समावाय रही और व्यर्थ लगने लगते हैं।

इस चिंतनधारा का बहुत व्यापक प्रभाव यूरोप के वातावरण पर पड़ा, किंतु क्या यह दृष्टिकोण आज की हमारी परिस्थितियों में भी कुछ अर्थ रखता है। आज का भारतीय परिवेश बहुत उत्तजा और पेचीदा होता जा रहा है। कवनी और कवनी में इतना विशाल अंतर है कि उसके पाटने की संभावना भी अब खत्म होती जा रही है, अतः यह साजिमी है कि इस चिंतनधारा का प्रभाव भारतीय बौद्धिकों पर पड़े।

जब हम भारतीय परिवेश की ओर नजर उठाते हैं तो लगता है कि सब-कुछ असंगति का प्रसार है, जिसमें अस्तित्ववाद के लिए बड़ी उर्वर भूमि प्रस्तुत है।

1 एक्सिस्टेंशियलिज्म काँम दौस्तोवस्की दू शाब्, पृ० 290-291

जिस समाज में भाषा तथ्य को बहाने करने में असमर्थ हो जाती है, वहाँ असंगति का दर्शन अपने-आप अवतरित हो जाता है।

पिछले कुछ दिनों से इस समस्या पर बहुत बहस चल रही है कि हम स्वतंत्रता के इन पच्चीस वर्षों में क्या कर पाये? अब तक जितने अध्ययन और विश्लेषण मेरे देखने में आये, वे इस बात के गवाह हैं कि हर क्षेत्र में हानत पहले से बुरी हुई है। हम अभी-अभी हरितक्रांति के कागजी माहौल से निकले भी नहीं थे कि 1972-73 का वर्ष पुनः अकाल और भिसाटन का वर्ष बन गया। बहुत पहले 1965 में अमेरिका के कृषि विभाग के अधिकारी श्री लेस्टर बाउन ने अपनी गुप्त रिपोर्ट में सनमनीलेज बात कही थी कि "इस वर्ष भारत हमारी सारी गेहूं-उपज का एक बड़ा पात्र ले रहा है, जेप चार बटे पांच अमेरिका और दूसरे जकरतमंद देशों के लिए बचता है, 1967-68 तक भारत हमारे गेहूं का एक बड़ा तीन छा रहा होगा और 1970-71 तक आधा गेहूं इन्हीं को देना होगा।"¹ किसी भी देश की कुशुभा का ऐसा जर्मनाक भजाक जायद ही कही देखने को मिले। बहरहाल, श्री बाउन की मुखद जासंका यलत हुई और हमने '70-'71 में न सिर्फ अमेरिकी गेहूं का आधा खाने से इनकार किया बल्कि एक करोड़ से अधिक शरणाधियों को भी अपने हिस्से के अन्न में सहभोबी बनाया। किंतु इसी बीच '72-'73 में फिर गेहूं के लिए हमें अमेरिकी बाजार में उतरना पड़ा। प्रश्न यह नहीं है कि हम गेहूं के लिए वहाँ क्यों गये क्योंकि कोई भी सरकार देश के छप्पन करोड़ लोगों का पेट भरने के लिए यह सब करेगी ही, क्योंकि यह उसका उत्तरदायित्व है; प्रश्न यह है कि क्या हरितक्रांति, जो हुई या जो भविष्य में होगी, हमारी कुशुभा को, सामान्य जन की कुशुभा को जात कर पायेगी? यदि उत्तर हाँ में हो तो मैं कहूँ कि अन्न वितरण करनेवासी मशीनरी की, जो है या होगी, कर्तव्यपरायणता और दक्षता में अनपेक्षित विश्वास है। मुझे लगता है कि भारत के अधिकांश जन अन्न के लिए बीसे ही लालायित रहेंगे और राजन की दुकानों पर एक ऐसी बीमत्स तकझक होती रहेगी जहाँ आदमी जीने के लिए अन्न खोजने की इस दिक्कत से भरने को आसान समझने लगेगा। आपको विश्वास नहीं हो रहा है? जोहिया ने कभी कहा था—“प्रजातांत्रिक समाजवाद एक गारा गात्र बनकर गूँज रहा है, और 'योजना की सिद्धि', जनता की समृद्धि, आप और संपत्ति का समान वितरण, रंग, जाति और धर्म के भेद के बिना सभी को समान अवसर की उपलब्धि—जैसे गारे यलत हो सिद्ध हुए हैं। समृद्धि तो दूर की बात है अभी तो मनुष्य के कप में जीना कुलंभ हो

.1 टाइम्स ऑफ इंडिया, 25 नवंबर, 1965

रहा है। 20 करोड़ से लगाकर 30-35 करोड़ भावपी ऐसे हैं जिनके लिए हम सोल सकते हैं कि उनका जीवन ठीक से नहीं चलता, उन्हें खाने को, पेट भरने को नहीं मिलता। यह निश्चित बात है। यह है असली बीज।”¹

सारा भारत संनस्त है कि पसीने की कमाई को दूकान पर ले जाकर हम ची में चरबी, मसाले में घुरावा, चाबल में कंकड़, नमक में खड़िया का चूरा, और जाने क्या-क्या के मिश्रण से बना ऐसा अद्भुत माल पा रहे है जिसे खाकर जीमा दुप्कर और मरना आसान लगता है। पेट भरने की इस असली समस्या को सुलझाने के लिए ही सारा मदान बांधा गया है। कुछ लोग है जो हर समस्या का समाधान पकिट में लिये घूमते हैं। इन्हें नेता कहा जाता है। इनके नाम भिन्न-भिन्न है, दल भिन्न-भिन्न है, पर सब खुलेआम आश्वासन देते है कि यदि हमारे दल का शासन हो जाये तो हम रोटी-कपड़े की समस्या खत्म कर देंगे। आजकल ‘गरीबी हटाओ’ अभियान का जोर है, हम चाहते है कि यह सब संभव हो। यह देश भूख की समस्या से मुक्ति पाये और खुशहाल हो।

पर क्या लोकतंत्र यह खुशहाली लायेगा? लोकतंत्र बड़ा सुभावना शब्द है। मैं इस पर चाँट करने में स्वयं संकोच का अनुभव कर रहा हूँ। बहुत पहले ‘क्राइसिस ऑफ इण्डिया’ पुस्तक में रोनाल्ड सेगल ने लिखा था कि “बहु ज्वाधि जिससे कुओर्मिती का ध्वंस हुआ, कांग्रेस को बुरी तरह लग चुकी है और यद्यपि आज की चलाचाल में सुवृत्त दिल्ली को नॉनकिंग का बहु ज्वालि कोसगुहल सुदूर की आवाज लग सकता है, किन्तु जतरे की घंटी बजने लगी है, इसमें संदेह नहीं।” यह पढ़कर ‘क्राइसिस ऑफ इण्डिया’ के लेखक पर बड़ा आक्रोश प्रकट किया गया, परंतु कोई इस बात से इनकार नहीं कर सकता कि कांग्रेस की भ्रष्ट मशीनरी के कारण समूचा ढाँचा चरमरा गया है। यह सही है कि यह भ्रष्टता और लोगों में, दूसरी पार्टियों में भी एक समान पायी जाती है; पर सत्ता जिसके हाथ में होती है उसे भ्रष्ट होने के उतने ही अवसर भी सहज उपलब्ध होते हैं। सच तो यह है कि पिछले पच्चीस वर्षों के लोकतंत्र ने सिर्फ एक दिशा में हरित-क्रांति की है—बहु है देश के लोगों को सरसब्ज बाग का सपना दिखाने की दिशा, अम्यथा जनता पहले से अधिक श्लथ और निराशाग्रस्त हुई है, इसमें संदेह नहीं।

प्रश्न हो सकता है कि क्या ऐसी स्थिति भारत में पहली बार हुई है? क्या भारतीय जनमानस में इस तरह की निराशाजनक स्थितियाँ पहले नहीं आयी और यदि आयी तो क्या अस्तित्ववाद के समानांतर या उसके पूर्व कोई ऐसी दृष्टि भारत में

1. सरकारी, मठी और कुजाल गांधीवादी, पृ० 6

विकसित नहीं हुई जो इस तरह की परिस्थितियों का विश्लेषण कर सके। भारतीय दर्शन का अध्ययन करनेवाले अनेक पश्चिमी विद्वानों ने अस्तित्ववाद को भारतीय दर्शन में जोड़नेवाला सेतु कहा है। भारतीय दर्शन में ऐसे अनेक तत्त्व रहे हैं जो अस्तित्ववाद से मेल खाते हैं। इस दिशा में मार्गरेट एन० विने ने 'क्रिपेटिव स्केप्टिस' नामक अपनी पुस्तक के नीचे अध्याय में, जिसका शीर्षक है 'एन्विजस्टैजियलिज्म : सरपेंशन बिज टु इंडियन थॉट्स', बहुत विस्तार से विचार किया है। मैं यहां वे बातें दोहराना नहीं चाहता; किन्तु यह सत्य है कि हमारे देश में ऐसे दार्शनिक स्फूर्त हुए हैं जो पौथी-ज्ञान की अपेक्षा संबोधित ज्ञान को ज्यादा महत्व देते हैं। जो संदेह को भी एक पद्धति मानते हैं। जैन स्वाववाद में कई दृष्टि-कोण एक साथ उभरते हैं। बुद्ध के सणवाद और दुःखवाद में उनकी अपनी आंतरिक अनुभूतियों का प्रकाश है। 'नधिगनेम' और भून्यवाद को जोड़ने की कोशिश की जा सकती है, व्यक्तिवादी स्वयं की तीव्रता भारतीय चित्तों में विभिन्न रूप ग्रहण करती है। एकाकीपन की पीड़ा कबीर के इस दोहे में अपनी समाप्तक गहराई छू लेती है :

मुखिया जग संसार है खावे ओ सोबै

दुखिया दास कबीर है जागे ओ रोबै

किन्तु प्राचीन भारतीय चित्तों को इन तमाम अनुभूतियों के बावजूद एक ऐसी आस्था प्राप्त थी कि वे अपनी विषमता और असंगति-भरे जीवन को किसी अदृश्य सत्ता से जोड़कर सार्थकता और सन्तुलन प्रदान कर लेते थे। भारतीय दर्शन में उस तरह की तीव्र दिशाहीनता, असंगति, अलगाव, भय और घास का रूप नहीं मिलेगा जैसा अस्तित्ववादियों ने हमारे सामने उपस्थित किया। मृत्यु भारतीय दर्शन का मुख्य विषय रही; किन्तु कभी भी मृत्यु को बहुत बड़ी घटना नहीं माना गया। यह एक अनिवार्यता के रूप में सहज स्वीकृत हो गयी, जबकि अस्तित्ववादियों के सामने मृत्यु का साक्षात्कार अस्तित्व को उन्मीलित करनेवाला अबसर बन गया। भारतीय दर्शन ने भी मृत्यु को एक महत्वपूर्ण घटना माना; पर उसे नव-जीवन का सुअवसर कहा :

वासांति जीर्णानि यथा बिहाय अवांति गृह्णाति नरोऽपराणि ।

एवा सरीराणि बिहाय जीर्णानि ग्रन्थानि संयाति नवानि देही ॥

यहां एक अभूतपूर्व 'देही' में आप्त विश्वास बना रहा। अस्तित्ववादी यह विश्वास लेकर नहीं चलता, क्योंकि वह जन्मांतर में विश्वास करने का कोई आधार ही नहीं देखाता। इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि भारतीय चित्तन की परास्पर आभावादिता से काम नहीं चलेगा।

मृत्यु तो फिर भी अग्रज पहेली है। अस्तित्ववादी भी उसके सामने अपनी निरर्थकता का ही बोध करता है; पर क्या समाज में जीवित रहनेवाले व्यक्ति के

लिए मृत्यु में भी ज्यादा दारुण दूसरे प्रत्यक्षाओं की नहीं भोगना पड़ता। समाज की उलझनों के बीच सबसे बड़ी दारुण स्थिति परस्पर संबंधों में पड़नेवासी पाँठ है, एक असगाव एक अजनबीपन, एक ऐसी स्थिति जहाँ मनुष्य न सिर्फ समाज से काट दिया जाता है बल्कि स्वयं से कटने के लिए विवश होता है। यह पूरा समाज एक 'नान्यः पंथाः' वाली अंधकारा में बहस जाता है। एक-दूसरे का स्वार्थ एक-दूसरे की स्वतंत्रता का अपहरण करता है। हर कोई पदार्थीकृत होकर मानवीय संबंधों में विच्छिन्न हो जाता है।

इस सारी स्थिति को निराशा की एक कविता में इस प्रकार देखा जा सकता है :

गहन है यह अंधकारा
स्वार्थ के भ्रमगुंलों से
हो गया झुंठन हमारा
लड़ी है दीवार जड़ को घेरकर
झोलते हैं लोग ज्यों मुंह फेरकर
इस भगन में नहीं दिनकर
नहीं साक्षर, नहीं तारा

इस पूरी कविता में 'अंधकारा' 'मिश्र आँक सिसिफम' की अंधकारा में जायद हो भिन्न प्रतीत हो। असगाव अर्थात् 'एनीनिएशन' की स्थिति का बहुत ही अच्छा संकेत 'झोलते हैं लोग ज्यों मुंह फेरकर' में प्रतिबिम्बित हो रहा है। परंतु इस कविता के आश्रय पर निराशा को अस्तित्ववादी घोषित करना असंगत होगा, बेमा हो अंगत जैसा 'तोड़ती पत्थर' या 'बादल राम' के आधार पर उन्हें कम्युनिस्ट घोषित करना, बल्कि अस्तित्ववादी दृष्टिकोण एक ऐसी सर्वनिष्ठ दृष्टि है जो किसी कवि-कथाकार में देखी जा सकती है—जो अपने अस्तित्व की सहज और निरावृत अभिव्यक्ति करे। हिंदी में अस्तित्ववाद का गहन जोर मचा, बहुतों ने इस वाद का न तो अध्ययन किया था और न तो वे इसके विकास-क्रम से ही परिचित थे; पर फैशन के रूप में इस वाद की चर्चा होती रही। जैसे स्वतंत्रता के बाद की हिंदी-रचनाओं में अस्तित्ववाद के कई पहलू नाना रूपों में प्रतिबिम्बित दिखाई पड़ते हैं। भ्रमंभक चाहे तो अनेक कहानियाँ और कविताएँ प्रस्तुत करके उनके अस्तित्ववादी होने का ऐलान भी कर सकते हैं; पर साथ यह है कि हिंदी-क्षेत्र में किसी भी प्रकार के चिंतन का नितांत दारिद्र्य है और यहाँ चीजें ऊपर से थोपकर प्रदर्शित करने के लिए गड़भी जाती हैं। वे इसी कारण हिंदी साहित्य पर अस्तित्ववाद के प्रभाव को दूँधने का प्रयत्न नहीं करेगा। जोधक लोग इस पर कुछ करेंगे ही।

इस संदर्भ में एक अनिवार्य प्रश्न यह उठता है कि अस्तित्ववादी विनम्र हमारे लिए कितना उपयोगी है और उसके साथ संघट्ट होनेवाले व्यक्ति के लिए जोखिम कौन-कौन से हैं। अस्तित्ववाद आज के परिघट्ट में उलझी हुई स्थितियों को समझने की शक्ति और दिशा देता है। भले ही यह दिशा हमें किसी नतीजे पर न पहुँचा पाये, यह इतना अवबोध तो दे ही देती है कि आदमी चारों ओर छाये हुए भ्रम-जालों के बीच झूलती हुई अपनी स्थिति का सही विश्लेषण कर सके। अस्तित्ववाद ने दार्शनिक परिपाटी को तोड़कर जो पहचानुभूतिपरक रास्ता दिखाया, उसके कारण मनुष्य का व्यक्तित्व कुहेगिरा का शिकार होने से बच सकता है, भले ही वह व्यक्तित्व श्रम, भय, कंठा आदि का शिकार होने के कारण सार्वक न लगे। डॉ० राशकल्डन् जैसे आस्थावादी दार्शनिक ने भी यह स्पष्ट स्वीकार किया कि "आधुनिक वर्गों के क्षेत्र में प्रत्यक्षवादियों और अस्तित्ववादियों के विरोध ने एक स्वस्थ और सुवित्तायक प्रभाव डाला है। लेकिन हम केवल विरोध से ही संतुष्ट नहीं हो सकते, हमें रचनात्मक दर्शन की जरूरत है जो हमें इस विषय के विषय में ऐसी धारणाएँ दे सके जो चतुर्दश तक सटीक और सारपूर्ण हों।"¹

यों-ही अस्तित्ववाद के विरोध में उसके जन्मकाल से ही नाना प्रकार के विरोधी मतवाद उठने लगे हैं; किंतु इस दिशा में सबसे अधिक विचारणीय कार्य जे० पॉल रिटेसन ने किया। उनकी पुस्तक 'विषय-विनिर्दिष्टणियमिज्म' बहुत ही महत्वपूर्ण कृति है, जिसमें अस्तित्ववाद की सीमाओं और खतरों की ओर बहुत महत्ताई में विचार किया गया है। एक जर्मन विद्वान होने के नाते उन्होंने हेडगर और गास्पर्स की स्थापनाओं को आधार बनाया है; परन्तु, कीर्केगार्ड, नीत्शे और नार्स तथा मार्सल को भी समस्त दृष्टि में रखा गया है।

रिटेशन की पहली आपत्ति यह है कि अस्तित्ववादी मनुष्य के पूरे व्यक्तित्व को संतुष्ट करनेवाला सर्वतः पूर्ण कोई चिंतन नहीं दे सके हैं। उन्होंने अस्तित्ववादी दर्शन के तीन प्रमुख सूत्र माने हैं। सत्ता और तर्क के विरोधाभास या अंतर्विरोधों को ही मानवीय सत्ता और तर्क का परिणाम मान लेना और उन्हें आधार मानकर बाकी तमाम चीजों को नकारना अस्तित्ववाद का प्रथम सूत्र है। वे नीत्शे की तरह यह स्वीकार कर लेते हैं कि चिंतक का विश्व को अपने बनाये हुए ढंग से, जो मानवीय सत्ता को समझने में सक्षम है, स्वीकारने का प्रयत्न करना चाहिए, उसी बौद्धिक चारवाले ने उसझड़े की आवश्यकता नहीं है। अस्तित्ववाद का दूसरा सूत्र है कि दबाव, तनाव और भय तथा श्रम अनिवार्य हैं। आज के विश्व में कसा हुआ मनुष्य

सहने की बनी-बनायी ईश्वरीय धारणाओं को स्वीकार नहीं कर सकता, इसलिए आध्यात्मिक व्यक्तित्व का हास अनिवार्य है, यह अस्तित्ववाद का तीसरा सूत्र है। रिटेसन कहते हैं कि इन मित्या अधिकारों पर निकाले गये निष्कर्ष का परिणाम होता है आत्मिक अर्थों का नकार, यौगिक नियम का अस्वीकार और व्यक्तिगत आत्मा तक का निरादर।

उन्होंने निष्कर्षित: रूहा—“आत्मा को पूर्णतः समुपार्जित करने के स्थान पर और जीवन की परिपूर्णता को पाने के स्थान पर ये दार्शनिक आत्मकवृत्ति में अविद्याम करते हैं और अपनी सत्तात्मक अवस्थावक स्थिति के निरकर्षों को अन्तिम सत्य मान लेते हैं। यद्यपि ये सारे निष्कर्ष उनके घटिया बौद्धिक प्रयत्न की स्वाभाविक उपज हैं जिसके द्वारा ये सब-कुछ का ध्वंस करना चाहते हैं। इस प्रकार प्रामाणिक अतिशक्त सत्ता को अभाव और शाश्वत एकाकीपन की धारणा के अभाव के कारण, जो अपने अस्तित्व की अंतर्निहित वृत्ति से सारे प्रत्यक्षों को भूल सकती हैं, ये बाहरी विचारधाराओं से अपना संबंध जोड़ सकने में पूर्णतः असफल रहे।”¹

रिटेसन के मतानुसार भय और त्रास पर विजय पाने के लिए यह जरूरी है कि हम उनका सही अस्तित्ववादी दर्शन करें। अस्तित्व एक ऐसी वस्तु है जो हमें संकटों में पार करने की प्रेरणा देती है—यदि हम स्वयं इस अस्तित्व को इस तरह के नमान मूल्यों से वंचित नहीं मान लेते। अस्तित्ववाद जीवन की घनघोर निराशा को रेखांकित करता है और इन्हीं तत्त्वों के रचनात्मक पहलुओं को नकार देता है। क्या भय से केवल त्रास और दुःख ही उत्पन्न होता है। क्या दुःख और त्रास केवल टूटन और विखराव ही पैदा करता है? अस्तित्ववादियों ने सुख, आनंद, उत्साह को एकदम बाहरी चीज मान लिया क्योंकि इन्हें स्वीकार करने का अर्थ होता मूल सत्ता में कुछ मूल्यों को अंतर्निहित मानना, जो अस्तित्ववादियों को, जो अस्तित्व को किसी भी अतिशक्त (ट्रांसिडेंटल) चीज से जोड़ना नहीं चाहते, स्वीकार्य नहीं हुआ। यदि इनसे पूछा जाय कि मनुष्य का मूल स्वभाव क्या है तो वे कहेंगे कि वह है वेदना और त्रास। आज के युग में यह उत्तर बहुत स्वाभाविक भी लगता है, क्योंकि आज मानव-सत्ता ऐसी स्थितियों से गुजर रही है कि दूसरा विकल्प नृपता ही नहीं, किंतु यह जान लेना चाहिए कि त्रास सहने की प्रक्रिया मूलतः वरचनावत्मक है क्योंकि यह अधिक-से-अधिक बचाववात्मक ढंग को अस्तिभार कर सकती है।

रिटेसन कहते हैं—“आनंद के अर्थ में प्रक्रिया विस्तृत उल्टी होती है। यह महज हल्की धुंधी के बड़ी चीज है। कुशी से आनंद का मूल्य ज्यादा महंगा है। यह

1. विवेक एंडिक्स्ट्रीजियमिज, मार्च एमच ६३ अक्टोबर, १९६१, पृ० २१७

मानव की मूल सत्ता से उबरता है और अनुभूति के विषय में यह मानवस्य का कार्य करता है। इसमें कल्पना होता है, रसात्मक प्रतिक्रिया नहीं, यह एक जल-राश्या की प्रतिध्वनि है, जो इससे भी बड़ी धीरों के बारे में बाकि है। जो कुछ इस स्थिति में अनुभूत होता है वह सिर्फ चिन्ताओं से ही मुक्त नहीं करता, यह आंतरिक सीमा-बद्धता की अनुभूति नहीं है, बल्कि यह एक सकारात्मक दृष्टिकोण है जो बेहता की अपेक्षा मनुष्य के लिए ज्यादा स्वाभाविक है।¹

रिटेनन एक आस्थावादी दार्शनिक है और कहना चाहें तो कह सकते हैं कि वे ईसाइयत में आस्था रखनेवाले बौद्धिक हैं, इसलिए उन्होंने अपनी दर्शन-अनुशासित प्रज्ञा के माध्यम से अस्तित्ववाद की सीमाओं को दिखाने का जो प्रयत्न किया है, उसमें उनकी आस्था का स्वर बहुत प्रबल है। वे ईसाई नैतिकता के समर्थक हैं, इसलिए उस पर चोट करनेवासी चिन्तनधारा का उनका तर्कपूर्ण विरोध अवृत्त नहीं है।

प्रश्न यही उठता है कि क्या आज के विश्व में, जिसे स्वयं रिटेनन ने उसका हुआ स्वीकार किया, किसी अतिक्रान्तक सत्ता पर सहज विश्वास संभव है? अस्तित्ववाद के सभी चिन्तक ईश्वर में अविश्वास ही करते हैं। ऐसा भी नहीं। कोकेंगार्द, मासंस, बर्दिफ, वूबर आदि ईश्वर में विश्वास करनेवाले लोग थे। ईसाई अस्तित्ववादियों के महत्वपूर्ण योगदान को नकारा नहीं जा सकता।

अस्तित्ववाद के विरोध में अनेक बातें कही गयी हैं और कही जायेंगी। एक ओर कुछ ऐसे उत्साही लोग हैं जो अस्तित्ववाद को मार्क्सवाद की शाखा मान लेते हैं जबकि मार्क्स से किसी भी अस्तित्ववादी चिन्तक के प्रभावित होने की कल्पना करना दोनों ही विचारधाराओं के साथ अन्याय है तो दूसरी ओर हंगरी के सुप्रसिद्ध विचारक लूकाच हैं जिन्होंने अस्तित्ववाद की समीक्षा करते हुए इसे बोज़्वा बौद्धिकों का अंतिम निष्फल प्रयास कहा, जो भौतिकतावाद और दिव्यसिद्धि आदर्शवाद के बीच एक तीसरा रास्ता ढूँढ़ने का प्रयत्न कर रहे हैं।²

अस्तित्ववाद के बारे में जो भी आरोप लगाये जायें, इतना तो स्वीकार करना ही पड़ेगा कि इसने आज के विश्व में मानवीय स्थितियों को देखने का एक नया तरीका दिया और यह सब-कुछ इस तरह सामने आया मानो इस विचारधारा के पीछे जिये हुए अनुभवों की सच्चाई बोल रही हो, परिणामतः इसका प्रभाव भी बहुत व्यापक पड़ा।

1. विवेक एचिजस्टैमिडमिडन, जार्ज एलन ऐंड घनविश, पृ० 222

2. विवेक एचिजस्टैमिडमिडन, जार्ज एलन ऐंड घनविश, पृ० 156



अस्तित्ववादी
चिंतक

टूटे रथचक्रों का सारथी : कीर्कगार्द

“कटु ? नहीं, कटु नहीं—लेकिन भाकुल, दुखी और बेहद विषुब्ध !” वह बी कीर्कगार्द की जीवन-भर की आणितिक उपलब्धि—उसी के लक्ष्यों में—मृत्यु-कृपा पर पीयित एक अंतर्मुखी चित्तक ओ अपने जीवनकाल में (5 मई, 1813—11 नवंबर 1855 तक) बी करने की देन में उपेक्षा, विरोध और चतुर्दिक् निंदा का ही पाव रहा। तन् 1937 तक उसकी कोई कृति भवभी तक में अनूहित नही हुई थी। लेकिन प्रचलन बार उसकी कृतियां अनुदित होती हो हारे संसार के ध्येष्ठ किशकों और लेखकों का ध्यान उसको ओर आकषित हुआ और माना गया कि जिस अस्तित्ववादों चिंतन-धारा का आज इतना प्रभाव है, उसका प्रवर्तन कीर्कगार्द के चिंतन में ही हो चुका था। वह बी एक अत्यंत रोचक तथ्य है कि कीर्कगार्द की सबसे प्रसिद्ध कृति ठीक उसी वर्ष डेनमार्क में प्रकाशित हुई थी, जिन वर्ष कार्ल मार्क्स ने कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो प्रकाशित किया था। कीम जानता था कि कीर्कगार्द की यह बहु-विधित कृति लगभग 100 वर्ष बाद समस्त संसार में न केवल मान्यता प्राप्त करेगी, बरन् समस्त पाठपाल्य लेखन और चिंतन को इस तरह प्रभावित करेगी !

आज सब अगह, सभी जेगो में ‘नया’ या ‘नयी’ चिंतन हमारे जीवन का अविभाज्य अंग बन गया है। कुछ इसे फैसन कहते हैं, कुछ ईमानदारी और आत्मा की पुकार। नये और पुराने का झगडा पहली बार उठा है, ऐसा भी नहीं। सब कालिदास ने कहा था कि हर पुरानी चीज अच्छी ही नहीं और नयी बुरी ही नहीं होती, तो उनके सामने भी यही प्रश्न था। पर आज इस प्रश्न की भूमिका बदल

गयी है। नये और पुराने का तब एक मानदंड था और वह था धर्म, सूक्ष्मानिऋत रूप में संबंध विद्यमान रहनेवाला धर्म ! तब लोगों के मन में एक और अदृश्य तरंग भी था जो सब-कुछ का फैसला कर सकता था, पाप और अपराध को क्षमा कर सकता था, वह था ईश्वर ! पर आज ये दोनों ही शब्द बेमानी हैं। नीन्जे ने कहा था कि ईश्वर मर चुका है। मार्क्स ने धर्म को न केवल अनावश्यक कहा बल्कि मृत दिशा में ले जानेवाली आत्मक वस्तु माना।

धर्म का स्थान लिये विज्ञान ने और ईश्वर का सभी मनुष्यों में स्थान 'विश्वात्मा' ने। किंतु विज्ञान ने समाज को 'धारण' करने की जगह विनाश की ओर झोकने की भूमिका अदा की और 'हीनेल को विश्वात्मा' का स्थान मार्क्सवाद में उतरकर 'व्यक्ति' को मशीनी पुर्जा बनाने की दुर्भिमंघि करने लगा। विज्ञान ने एक ओर हमें प्रकृति के गर्भ में सोयी अनन्त शक्तियों का परिचय कराया, देण और काल की व्यापक दूरी को न्यून करके मनुष्य के बीच निकटतर संपर्क कायम कराया, किंतु दूसरी ओर आत्मा के बीच व्याप्त तादात्म्य को नष्ट करने लगा और एक समय ऐसा भी आया कि भौतिक समुद्र में घिरा हुआ मनुष्य आत्मिक प्यास से छटपटाने लगा। व्यक्ति-व्यक्ति के मन में स्पर्धा जगी, अदृश्य मन्त्र के रेशे टूटने लगे और यूरोप में दो-दो भयंकर महामय हुए जिन्होंने नमूने विश्व में परंपरागत मूल्यों के विघटन का आश्चर्यजनक काम किया। मनुष्य को इस विनिपात से बचाने के लिए तरह-तरह के प्रयत्न हुए, पर सभी उसके मन और तन को शांति और सुख देने की जगह उलसन और पीड़ा में लपेटते रहे। मार्क्सवाद व्यक्तिगत मूल्यों का हत्यारा बना, प्रजातंत्र कुछ बुने हुए लोगों का ढोंग। दोनों ने ही व्यक्ति के व्यक्तित्व को उपेक्षा की और उसे अपने-अपने ढंग से निश्चित अभिप्रायों के लिए प्रयुक्त किया। यानी आज एक साथ क्षमाशील ईश्वर, नैतिकता का स्रोत धर्म, प्राकृतिक शक्तियों पर विजय-दुंदुभि बजानेवाला विज्ञान, समता और व्यक्तिगत अधिकार की रक्षा करनेवाले राजनीतिक मतवाद—सभी के सभी टूटकर बहुरा चुके हैं। मनुष्य की अप्रतिहत विजय-यात्रा के सांस्कृतिक रथ के पहिये टूक-टूक हो चुके हैं।

फिर मनुष्य क्या करे ? इस व्यंस, पतन और विघटन के युग में अपनी प्रियगी को वह किस प्रकार अर्धपूर्ण बना सके ? यही प्रश्न है जिसे एक शब्द में 'आधुनिक बोध' कहा जाता है।

इस आधुनिक भावबोध को संकेत सत्ता के रूप में विकसित करनेवाले या इसके विकास में योग देनेवाले अनेक लोग हैं। इन सबके भीतर यह आधुनिक भावबोध अपने-अपने ढंग से जन्मा और पनपा, क्योंकि आधुनिक भावबोध की यह पहली शर्त है कि ऊपर से आरोपित कोई भी समाधान मनुष्य को और उसकी प्रियगी को साबंक्ता प्रदान नहीं कर सकता। हर व्यक्ति को अपना 'कूत'

स्वयं हो डोना पड़ेगा। चाहे वह कीर्कगार्द हो या दाँस्तोवस्की, मीस्ने हो या गाम्पर्म, हेडगर हो या मार्श, युग हो या कामू, कापका, रिन्के, आन्डे जीद, ग्रेहम ग्रीन या वह कोई विचारक, कितन या सचेत मूँजक हों, सबको अपने युग के इस प्रश्न का अपने ढंग में उत्तर देना होगा। कीर्कगार्द ने दाँस्तोवस्की का नाम भी नहीं सुना था। 1864 ई० में जब दाँस्तोवस्की का 'नोदम ऑफ अंडग्राउंड' छपा तो कीर्कगार्द को मरे की माल खीन चुके थे। दोनों अलग-अलग दो परिस्थितियों में जन्मे, जिये, मगर विघटनवादी युग के प्रायः दोनों के मन में एक-जमी विद्रोहपूर्ण प्रतिक्रिया का जन्म हुआ। उपर्युक्त सभी चिन्तकों की परिस्थितियाँ, समस्याएँ, यहां तक कि उनका अन्वेषण और समाधान एक-दूसरे ने जिस-जिस भिन्न ढंग पर एक-दूसरे को सर्वश्रेष्ठ है वह यह कि ये सभी आत्मा की परिस्थिति में अपनी सागी पीड़ा, व्यथा और योग्य को अपने में समेटे मनुष्य के जीवन को एक निश्चित आशय और अर्थ देने के लिए प्रयत्नशील थे। इसलिए हमारे लिए आवश्यक यह है कि हम इनके दर्शन को 'व्यक्तिवाद' के रूप में सहज स्वीकार न करें; बल्कि यह देखने का प्रयत्न करें कि यह आधुनिक दृष्टि उनके जीवन के भीतर से किस प्रकार उगी, पनपी और फलवित्त हुई।

कीर्कगार्द इस नयी चेतना का प्रथम द्रष्टा था। उसकी 'अनुपम वैयक्तिकता' किसी भी व्यक्ति के लिए स्पर्धा की वस्तु हो सकती है। वह एक सर्वसामान्य व्यक्ति नहीं, 'वह व्यक्ति' था जिसे गाम्पर्म इस युग का सबसे बड़ा मौलिक चिन्तक मानता है। वह आधुनिक भावबोध का जन्मदाता था। गाम्पर्म, हेडगर, मार्श, कामू सभी उससे प्रभावित थे; किंतु सबसे बड़ी बात यह, जो वाल्टर काफमैन ने कही कि, "मनुष्य आधुनिक साहित्य और दर्शन पर किसी भी परवर्ती दार्शनिक ने ऐसी छाप नहीं छोड़ी जैसी कि कीर्कगार्द ने।"¹

'मुझे लुझी है कि मेरी मृत्यु के बाद किसी को भी मेरे कामों में ऐसा कुछ न मिलेगा जो उस मौलिक वस्तु के बारे में संकेत दे सके, जिससे मेरा जीवन भरा हुआ है और न तो उन्हें मेरे अन्तर्म की लिकी के खोजे हो मिलेंगे जो उन्हें बता सके कि संसार जिन्हें मामूली कहता था, वे मेरे लिए कितनी महत्वपूर्ण घटनाएँ थीं और उसकी महत्वपूर्ण घटनाएँ मेरे निकट कितनी अपवाच !'

—सोरेन कीर्कगार्द

5 मई, 1963 को सारे विश्व में सोरेन कीर्कगार्द की 150वीं जयंती मनायी गयी। सोरेन कीर्कगार्द का व्यक्तित्व विरोधाभासों का अजीब सम्मिश्रण

1. काफमैन, एडिस्टीनियलियम ऑन दाँस्तोवस्की दू सार्स, पृ० 50

था। वह एक ऐसे समाज में पैदा हुआ जो एक ओर पुरानी रूढ़ियों से बंधु था, अधविद्याओं से आक्रांत था, तो दूसरी ओर विज्ञान के नवोन्मेष के साथ ही जहाँ आधुनिकता की हवाएं चलने लगी थी। किंतु ये हवाएं, लोगों के मन और आत्मा में स्वच्छ प्राणवायु का संचार नहीं, एक ऐंम वातावरण का निर्माण कर रही थी जिनमें कृत्रिम रूप से सांस लेना 'फैशन' की बात मानी जाती थी। नयी प्रकार के बनादटी आचार-व्यवहारों के बीच सिसकती हुई जन-चेतना के लिए राहें और मार्गों के निर्देश मार्ग बच गये थे—एक था लोकजीवन की तुल्यधाय स्मृति में छिपा हुआ प्रेमिल परितोषक, जहाँ गहन जीवन और ईमानदार आचार-व्यवहार पशुओं की कथाओं में ही जीवित था; दूसरा आत्म-पीडा और आस्था के बीच विदीर्ण होता हुआ अध्यात्मलोक, जिनका पथ कृपाण की धार की तरह जोखम और खतरों से भरा था क्योंकि जरा भी इधर-उधर होने पर एक तरफ या तो रूढ़िवादी कर्मकांडी पीराणिकता के दलदल में गिरना होता, जो किसी भी संचेत और जागरूक प्राणी के लिए आत्मघात के बराबर था या दूसरी तरफ उस अध-गुप्त की शरण लेनी होती जहाँ वैश्विक हलचलों और समस्याओं से निरपेक्ष होकर आत्मकेन्द्रित रहने को ही वास्तविक जाति मानने का नाटक करना होता। उन दिनों डेनमार्क में जन-चेतना के प्रथम रूप का प्रतिनिधित्व हेन्स एंडरसन और दूसरे का सोरेन कीर्केगार्ड कर रहे थे। सोरेन कीर्केगार्ड की तरह हेन्स एंडरसन का जीवन भी कमबख्त हुआ का ही उदाहरण था। उनका जन्म जूते बनानेवाले मोबी परिवार में हुआ। एक छंटे-ले कमरे में परिवार के अनेक व्यक्तियों की गुडमुड़कर जीवन व्यतीत करना पड़ता था। 1816 में जब हेन्स के पिता की मृत्यु हुई, तो वे भी वैसे ही बिधित्व हो गये थे जैसे अपने पिता की मृत्यु पर कीर्केगार्ड। 1819 में हेन्स जब कोपेनहेगन पहुँचे, तो लोगों ने पागल समझकर उनका मजाक उड़ाया। उनकी शिक्षा का प्रबंध सम्राट् फ्रेडरिक छठे की कृपा से हो सका, परंतु बहुत बाद में। परीक्षाओं के कारण उनकी स्वाति प्रेम-यंत्रुओं की तरह ही सारे यूरोप में छा गयी। सोरेन के मन में हेन्स के प्रति श्रद्धा न थी ऐसी बात नहीं; पर वे चाहकर भी समाज की स्थिति और उससे उत्पन्न कष्टवाहक को परीक्षाओं के स्वप्नलोक के मधु-लोता में घुसा न सके। उन्होंने इसी बात को लक्ष्य करते हुए 1847 में अपनी डायरी में एक स्थान पर लिखा—“एंडरसन बड़ी आसानी से एक कहानी कह देंगे जिसका शीर्षक होगा ‘भाग्य के जूते’ (गैलोसिंग ऑफ फार-जूम)। मैं भी एक कहानी कह सकता हूँ, पर उस जूते के विषय में जो एडिप्सों की बधाता है (अभाव की पीडा पर)। कह सकता था, पर मैं ऐसा नहीं करूँगा, क्योंकि मैं इस पीडा को गहरे मोम के भीतर दफन कर देना चाहता हूँ और दूसरे यह कि मैं अन्य दूसरी बातों के बारे में भी बहुत-कुछ कह सकता हूँ।”

सोरेन मुख्यतया चिंतक थे, चिंतक—असली सारी उपस्थिति उसके हृदय

की पीड़ा के बीच में उपजती-पनपती है। पीड़ा और उदासी जैसे वचन में ही उनकी विरसंगिनी के रूप में उत्पन्न हुई थी। इस पीड़ा को उन्होंने धीरे-धीरे अपने व्यक्तित्व का अविभाज्य अंग समझ लिया। इसे वे ईश्वरीय बरदान मानने लगे। 1841 में आनी डायरी में पीड़ा और उदासी के विषय में अपनी निष्ठेय प्रतिनिधिता व्यक्त करते हुए उन्होंने लिखा—“जब ईश्वर किसी व्यक्ति को अपने से मिला लेना चाहता है तो वह अपनी सर्वाधिक विश्वस्त परिचारिका ‘उदासी’ को गुलाबन कहता है—हे, खड़ी करो, उसे ग्रहण कर लो, देखो कभी उसकी धमिल ले हटना मत। और सच, नसार की कोई भी नारी अपने प्रेमी को ऐसा मनु आलिंगन नहीं दे सकती जैसा कि यह उदासी।”

यह उदामी सोरेन को वचन में ही अपने आत्मिक भ्रं लेने के लिए भवस टठी। उनके पिता खुद इस ‘अमुख्य उदासी’ के प्रेम-यात्र थे। सोरेन ने अपने और पिता के बीच निरंतर विद्यमान इस अमूल्य कड़ी को सजीवनी के साथ नम्रता और हमेशा गेपनीय रहनेवाली अपनी डायरी में (कीर्कगार्ड की धारणा थी, यह डायरी कभी कोई देख न पायेगा) इस स्थिति को इन जब्दों में उपस्थित किया—“पिता-पुत्र कभी भी अपनी ‘अमुख्य उदासी’ के बारे में एक-दूसरे से बातें न करने थे क्योंकि पिता सोचते कि पुत्र की उदामी के मूल कारण वे ही हैं, जबकि पुत्र पिता की उदासी का कारण स्वयं को मानता।—कभी-कभी मुह्त के याद पिता पुत्र के सामने खड़े हो उसे परेजान देखकर कहते—“आह बेचारा! कैसी रान उदासी में घुट रहा है।” क्या सम्भव यह मान्यता अपनी उदासी का ही इजहार नहीं करती होती? वस्तुतः यह पिता के हृदय की निजी उदासी की ही अभिव्यक्ति होती, इसलिए उस समय भी पिता पुत्र से नहीं, सब कहा जाये तो अपने से ही बात करते होते।

“मानवीय दृष्टिकोण से मैं जो कुछ हूँ अपने पिता के कारण हूँ। उन्होंने हर प्रकार से मुझे इतना दुखी होने दिया, जितना हुआ जा सकता है। उन्होंने मेरे जीवन को अनुपम मानसिक अनुताप में सोफ दिया। उन्होंने आंतरिक रूप में मुझे ईसाइयत के प्रपंचों की ओर अग्रसर बनाया या कि मैं प्रपंच का शिकार बना, फिर भी मैंने इसके बारे में किसी से कभी एक शब्द भी न कहा और यह पिता के प्रति मेरे प्रेम का ही सबूत है कि मैंने ईसाइयत को उसके वास्तविक सही रूप में उपस्थित करने का प्रयत्न किया, उन लोगों के विरोध के सामने, जो इसे निरर्थक बेचकूफी बनाकर प्रस्तुत करते थे। यह सब होने पर भी, वे सर्वश्रेष्ठ ममतालु पिता थे जिनके लिए मेरे भीतर हमेशा गहरी आकांक्षा रही है और रहेगी और जिन्हें मैं कभी भी भुवह-शाम आकर से याद करना भूला नहीं हूँ।”

सोरेन कीर्कगार्ड अपनी इसी 'अमुखर उदासी' को झेलकर जीवन के सत्य का दर्शन कर सके। वे अस्तित्ववादी दर्शन के संस्थापक बने, किंतु उनके अंदर परवर्ती अस्तित्ववादियों की 'नान्यः पथाः' वाली कुठाल थी। वे जीवन की विषमताओं और कष्टादृष्टों से ऊबकर बहुमूल्य मानव जीवन को 'ऐसई' मानकर चलनेवाले चिंतक नहीं थे। वे जीवन की उदासी के बीच प्रखर बौद्धिक चेतना जगाने में लमड़े हुए। उन्होंने स्वयं लिखा है, "इसमें क्या आश्चर्य कि इस निराशा भ्रमता में मैंने मनुष्य के बौद्धिक स्तर को ग्रहण कर लिया और उसमें इस तरह बिपका रहा कि मेरे लिए मेरी यह बौद्धिक चेतना ही नतीजा का एकमात्र आधार बन गयी।" यह सच है कि उनके मन में आदमी की क्षुब्धता, निरुपेक्षता और मनुष्यहीनता ने एक अजीब तटस्थता पैदा कर दी या उन्हें व्यंग्यात्मक आचरण के लिए विवश किया, किंतु इस तटस्थता और व्यंग्यात्मकता के बीच उनकी आत्मा का दर्द और दर्द की मंचित मुक्ति कभी कमन हुई। "मेरे हृदय में आरंभिक बचपन से ही दुःख का एक तीखा काटा धंस गया है। जब तक यह धंसा है मैं व्यंग्यात्मक लगता हूँ, जब यह निकलनेवाला है तो मर जाऊंगा।"

यह शायद पोप ने कहा है कि व्यंग्य मासूम और दुखी जनों के हाथ का नश्वर बड़ा शस्त्र है। इस शस्त्र को सोरेन ने भी उठाया, किंतु उन्होंने कभी भी इनका प्रयोग अपनी स्वार्थमिष्टि और सद् के विनाश के लिए नहीं किया। यह नज़र अपनी तेज धार से हमेशा ही व्यक्ति और समाज के भीतर फफोले की तरह व्याप्त अव्यक्त विषयों जहर को निकालने का ही काम करता रहा। यह लेखक का अपना दर्द ही था कि उसे यह कहने को विवश किया कि, "मैं या तो वृत्तियों के साथ बात करना पसंद करता हूँ जो निर्वृद्ध भाव से घरेलू गपगप सुनाती रहती हैं, या फिर पागलों से या अंततः बहुत सचेत और जागरूक लोगों से ही।" सोरेन कीर्कगार्ड अपने जीवन को व्यंग्य की बेहतररीन उपज मानते थे। इस व्यंग्य का रूप सामान्य लोगों की दिखावटी आदतों के कारण तीखा होता गया। इसी ने उन्हें उन सामान्य घटनाओं और लब्धों पर नये सिरे से सोचने के लिए विवश किया जिन्हें हमने बड़े-बड़े महत्त्वपूर्ण नाम दे रखे हैं। पड़ोसी, नैतिकता, सहानुभूति आदि सब अपना असली अर्थ खो चुके हैं, यह क्षुद्र लोगों की स्वार्थ-भावना ही है कि इन्हें अपने मन के परितोष के लिए आकर्षण का जामा पहनाती रहती है। इस तरह के लोग अपने को 'मौलिक' समझते हैं और मनुष्य की स्वतंत्रता का दिवोरा पीटते हैं। क्या होती है यह स्वतंत्रता? सोरेन ने बिद्रूप चेहरा बनाते हुए कहा, "मनुष्य कभी भी अपनी स्वतंत्रता का उपयोग नहीं करता; उदाहरण के लिए बाक की स्वतंत्रता सभी मानते हैं, पर विचार की स्वतंत्रता कम चाहते हैं।"

यह व्यंग्य और बिद्रूप छीरे-छीरे उनकी आत्मा में घर करता गया। उन्हें लगने लगा कि जन्म नियति द्वारा लादा हुआ एक ढंढ है और इसके लिए हर

व्यक्ति दुनिया से बदला लेता है। "हर आदमी दुनिया से अपना बदला लेता है। मेरा बदला है अपने दुख और पीड़ा को अपने अंतर्लोक की पूरी गहराई से सहना और अपनी हंसी से सबको खुश करने का प्रयत्न करना। मैं जब भी किसी को दुखी देखता हूँ, सहानुभूति देता हूँ, अपनी पूरी योग्यता से उसे सात्वना देता हूँ और वही ध्यान में मुनता हूँ जब वह मुझे विश्वास दिलाते हुए कहता होगा है कि मैं (सोरेन) वही 'भाग्यशाली' हूँ। मैं अपनी इस 'भाग्यशालिता' को यदि जिंदगी के आखिरी क्षणों तक छिपाये रह सका तो यही दुनिया मे मेरा प्रतिजोध होगा।"¹

सोरेन कीर्कगार्ड अपनी वैचारिक उत्तेजना और रचनात्मक प्रविष्टि के लिए जीवन के भ्रूकंपों के शूनी थे। वे भ्रूकंप को प्रतिभा की चरितार्थता के लिए आवश्यक मानते थे। भ्रूकंप यानी अस्तित्व को हिमा देनेवाली घटनाएं। उनके खुद के जीवन में इस प्रकार के चार भ्रूकंप आए। पहला अगस्त 1838 में, जब उनके पिता का देहात हुआ। दूसरा 1845 में, जब उन्होंने 'जोरसेनर' के शक्तिशाली संपादक और गौलडस्मिथ को नाराज कर लिया और उसने अपने तीनों निदात्मक आक्रमणों से सोरेन को नगर का सबसे बड़ा उपहासास्पद व्यक्ति बना दिया। तीसरा 1848 में, जब उनकी प्रेमिका रेगिना ओल्सेन से संबंध भंग हुआ और चौथा 1855 में, जब उन्होंने विषण माइन्स्टर की मृत्यु पर दी गयी श्रद्धांजलि के विरोध में 'सच्ची ईसाइयत' शीर्षक से कई लेख लिखे जिन्होंने पूरे ईसाई परोहितों को निन्नाकार रख दिया। प्रत्याक्रमणों के दबाव के नाचे सोरेन की शक्ति टूटती गयी और उसी वर्ष 11 नवंबर को फ्रेडरिक अस्पताल में विरोधों से जूझती उनकी आत्मा चिरनिद्रा में डूब गयी।

अपने से अलग की वाहुरी घटनाओं से जायद ही कोई लेखक इतना प्रभावित हुआ हो जितना कीर्कगार्ड। इस 'भ्रूकंप' शब्द की अवतारणा भी उन्होंने वास्तविक भ्रूकंप को देखकर ही की थी। जोरसेन वन के लकड़ों में, "भले ही आज के क्षणों में, समय की दूरी के कारण ये घटनाएं हमें बहुत छोटी लगे, किन्तु उनकी विभीषिका का सही अनुमान तो सोरेन के व्यक्तित्व से लगाया जाना चाहिए, जिसे उन्होंने इतना-इतना प्रभावित किया था। 1835 के आसपास कोई प्राकृतिक भ्रूकंप ज़रूर आया था जिसे देखकर अपनी ठायरी में उन्होंने लिखा—और तभी वह भारी भ्रूकंप आया, भयानक उधल-पुधल; जिसने मेरे भीतर एक नये तत्व को जन्म दिया कि मैं विश्व की सभी घटनाओं को नयी ध्वाक्या और अर्थ दे सकूँ। तभी मुझे लगा कि मेरे पिता की लंबी आयु ईश्वर-प्रदत्त वरदान नहीं, बल्कि

1. डब्ल्यू. गारी, कीर्कगार्ड, अलेक्जेंडर दैव प्रिचर्डन प्रेस, 1936

अभिजाप थी; कि मेरे परिवार की महान् बीड़िक उपलब्धि केवल इस बात में थी कि हम एक-दूसरे को कोस सकें। मैंने तभी अपने चारों ओर मोत की सदं चुप्पी का अनुभव किया जब मैंने रिता की दुखी आत्मा को देखा जो उनकी सभी निष्पत्त आशाओं की फल पर क्रॉस की तरह स्थित थी।”

सोरेन के जीवन का सबसे प्रकाशपूर्ण और सबसे अधिक अंधेरा-मरा पत्र जामद रेगिना से उनका प्रेम-संबंध था। उनके जैसा बुद्धिस्वामी चित्तनशील व्यक्तित्व इस प्रेम के कारण कैसा बिह्वल हो सकता है, यह उनकी 1839 की दूसरी फरवरी की डायरी से स्पष्ट है। इस अंश का शाब्दिक अनुवाद कुछ इस प्रकार का हो सकता है :

‘आह रेगिना ! मेरे हृदय की रानी (ग्रीक भाषा में रेगिना शब्द का अर्थ रानी होता भी है), मेरे अंतर्तम के अंतराल में आविर्भूत, मेरे विचारों में पूर्ण ज्वलन के साथ उदित, स्वर्ग और नरक की म्यान दूरी पर स्थित ओ दृश्य दिव्यता, क्या मैं सबकुछ मान लूँ, जैसा कि कवि गाते हैं कि जब प्रेमी अपनी प्रेमिका को प्रथम बार देखता है तो उसे लगता है कि इसे पहने भी देखा है, कि प्रेम या ज्ञान और कुछ नहीं केवल स्मृति का ही नाम है, कि इस प्रेम के, व्यक्ति के अंदर जाड़न प्रेम के भी, अपने भविष्य-कवन है, अपने प्रणय और भेद है, निजधरी कथाएं हैं और इसका भी एक ‘ओल्ड टेस्टामेंट’ है। हर जगह, हर युवती के चेहरे पर मैं ऐसी रेखाएं देखने लगा हूँ जो तुम्हारे मुँह की याद दिला देती हैं। लेकिन तभी लगता कि मुझे संसार की सभी युवतियों के सौंदर्य ने बे विशेषताएं लेकर तुम्हारे रूप को साकार करने का प्रयत्न करना पड़ेगा। मुझे सारे मनार की यात्रा करनी पड़ेगी, उस महाद्वीप को पाने के लिए, जो मुझे नहीं दिया, किंतु जिसे मेरे अस्तित्व का सारा रहस्य अपने विरोधाभासों में निरंतर संकेतित करता रहता है—और तभी उसी क्षण तुम कितना निकट लगने लगती हो, सर्वतः विद्यमान, पूरी ज्वलन से मेरी आत्मा में प्रविष्ट, कि मैं अपने को ही बदला-बदसा लगूँ, और सोचू कि यहाँ होना कितना-कितना सुख है !

“आह, प्रेम के अंधे देवता, तुम जो हमेशा लोगों के छिपे अंतर्तम को देखते रहते हो, मुझे क्या प्रेम का रहस्य बता सकते ?”

प्रेम का अंधा देवता उन्हें दुनिया की प्रेम का सही अर्थ न समझ सका और उन्होंने मृदु रेगिना से अपना संबंध-विच्छेद कर लिया। प्रेम के बिह्वल मनो में, अपनी प्रणय-साधना की सफलता के मन्दार में सभी प्रकार के अहं का विलक्षण किये हुए प्रेमी ने प्रेमिका से पूछा, “मुझमें क्या था ऐसा जो तुमने मेरे जीवन को स्वीकार किया ?” गविना प्रेमिका निःशर्कोच बोली, “सिर्फ यया के कारण, मुझे तुम्हारे ऊपर बहुत बड़ा आती है !”

दुःख और दर्द को अपनी चेतना समझनेवाला चितक एक क्षण के लिए जीन

रह गया। काम, दुःख और दर्द को झेलने की उसकी बेतना बलवती न हुई होती। काम, वह एक अण के लिए अपनी प्रिया की अवांछित वधा को सह जाता। किन्तु ऐसा कुछ न हुआ। उसने तुरंत अपने को पश्चिमासी दुःखजन्म बेतना के हाथ में सौंपते हुए कहा, "तब तो मैं दूँ। इसे तो मैं बड़ा कठिन होता, पर मुझसे गर्व ने इसे आज कितना आसान बना दिया!"

उन जनते हुए अंगारक जन्मों के ठीक नीचे उसने अपनी डायरी में, कोष्ठकों में लिखा, "किना नहीं कहा था मैंने, उसके लिए ईमानदारी से भरा हुआ, पर अपने लिए धोने से परिपूर्ण। यह सही है कि इन अग्रिम उदासी को पुनः जवानों के लिए मैं ही उत्तरदायी हूँ। यद्यपि उसने गर्व ने इस उत्तरदायित्व को धोरा हल्का कर दिया था यद्यपि मैंने जोचा कि चलो यह क्षमा ही था। ज्ञायक ईश्वर का यही विधान था। ज्ञायक यह था मेरे आचरण की शिथिल होने से दवाने के लिए दिया गया।"

"न जाने घटना में पर यह दार-वा" नाचता रहा। क्या उसका उत्तेजक रूप था जिसे उसे इतना आश्चर्य दिया। वह भृंगार-मन्द भी, वह कही है, पर कुछ और भी था जो उसे डीकता रहा और उसने उसे पाने के लिए सब-कुछ किया। वह सोचना—यदि मैं आत्मघाती उदासी में आनंद लेनेवाला प्राणी न होता, तो ज्ञायक यह संबंध न टूटता और मैं प्रसन्न रह पाता। लेकिन मैं कल भी क्या, मैं साक्षात् हूँ! मैं एक ऐसा व्यक्ति हूँ जो अप्रसन्नता में ही प्रसन्न रह सकता है।

इस घटना के बाद रेगिना ने कई प्रकार से सोरेन को सूचित कराया कि वे अपना मत बदल दें। पर सोरेन अपने निर्णय पर दृढ़ रहे। एक मित्र के बहुत आग्रह पर और वह जानकर कि रेगिना बहुत दुखी और गायूस है, वे उसे समझाने पहुँचे। रेगिना ने जब अपने क्रूर व्यवहारों के लिए बार-बार क्षमा माँगी तो सोरेन ने, इस आशंका से कि कहीं यह संबंध मेरी ओर से टूटा है वह सोचकर रेगिना ने अहं को ठेस लगती ही, कहा, "तुम यह क्यों नहीं कहती कि वह सबध तुमने तोड़ लिया है?" सोरेन सोचते थे, ज्ञायक ऐसा होने से रेगिना असिदान और सहायत के दुःख से बचो रहेगी।

ऊपर से तटस्थ और निराला जैसे लगनेवाले सोरेन के मन में इस घटना के बाद भी रेगिना के प्रति प्रेम की भावना ने कोई कमी न हुई। उल्टे उसके अनाव में यह प्रेम बेतना की मार्मिक गहराई को छूने लगा।

"तुम करने हो वह सुन्दर थी। आह, तुम क्या जानो उसे! मैं जानता हूँ, मैं! क्योंकि उसके सौंदर्य ने मुझे हमाया है। मैं उसे समझने के लिए फूल खरीदता था। मैं दुनिया की समस्त नमस्कों को उसके ऊपर खोलाकर कर देता। हाँ, उसकी ही माता ने कि कहीं उनसे उसका सौंदर्य बचने न पाये। अब वह अपने सर्वोत्तम

कप मे मेरे सामने छाड़ी हुई, जीवंत प्रेम से भरी आँखें मेरी आँखों से टकरायी; तभी मुझे उसे छोड़कर चला जाना पड़ा—और तब सबकुछ, मैं बहुत-बहुत रोया। उसे मेरा नाक-नक्क पसंद न था, मेरी खूबसूरत आँखें पसंद न थी, मेरी सचेत बुद्धि पसंद न थी, वह सिर्फ मुझे—मुझको प्यार करती थी, फिर भी वह मुझे समझ न सकी।”

‘कोरसेयर’ के साथ सोरेन के विवाद का कारण भी उनके अपने व्यक्तित्व में ही निहित था। मीर गोल्टस्मिथ सोरेन के प्रशंसक थे और उन्होंने कोरसेयर में सोरेन के विषय में यहां तक लिखा कि जब डेनमार्क के तमाम लेखक सोमों की स्मृति से मुक्त हो जायेंगे, तब भी सोरेन हमेशा-हमेशा अमर रहेंगे। सोरेन कोरसेयर को ‘पीली पत्रकारिता’ का बेहतरीन नमूना मानते थे और इसीलिए उन्हें यह कतई पसंद न था कि उनकी प्रशंसा ऐसे पत्र में छपे। वे मीर गोल्टस्मिथ की अतृप्त कृपा और प्रशंसा को घातक मानते थे, इसीलिए उन्होंने गोल्टस्मिथ से आग्रह किया कि उनके-जैसे प्रतिभाशाली व्यक्ति को ऐसे बदनाम पत्र से अलग हो जाना चाहिए। 1846 में पी० एल० मोलर ने, जो कोरसेयर-कार्यालय में ही काम करते थे, बापिकी ‘गेया’ में सोरेन के साहित्य पर एक निदारत्मक निबंध लिखा। सोरेन ने छद्मनाम में इस निबंध का उत्तर ‘फादरसीड’ नामक पत्रिका में दिया और चुनौती दी कि उन पर या उनके साहित्य पर जो कुछ भी भला-बुरा कहना हो, वह ‘कोरसेयर’ में कहा जाये। सोरेन को आशा थी कि गोल्टस्मिथ में अभी भी सद्बिंदेक की निशान कमो न हुई होनी और वे कोरसेयर को, जिसमें वे उनकी अमर कीर्ति का ‘मॉर्टिफिकेट’ खुद छाप चुके हैं, विवाद का भंडा न बनायेंगे। मगर वान उल्टी हुई और गोल्टस्मिथ ने अपनी नंदी टिप्पणियों, फाटूनों और व्यक्तित्वघातक पत्रों द्वारा सोरेन पर आक्रमणों की जड़ी लगा दी। सोरेन का कोरेन्हेयन की गलियों में निकलना तब मुश्किल हो गया। वे एक अजीब भकारण यातना और मानसिक पीड़ा के मंदर-जाल में डाल दिये गये।

1845 में कोरसेयर में अपनी प्रशंसा और अमरता की भविष्यवाणी पढ़कर सोरेन ने एक ध्वज-भरा पत्र लिखा, पर उसने छपने के लिए नहीं भेजा; उसे अपनी डायरी में अरुण टांक लिया। लिखा, “ओ, जगत्प्रतापी सुल्तान, तुम, जिसने हमेशा मनुष्यों की जिंदगी के साथ जलवाड़ किया है, जोड़ी कृपा करो, मेरी वंजना को संतोष करो, मेरी हत्या कर दो, पर मुझे अमर मत बनाओ।” आह, तुम्हारी कृपा कितनी झूर और अमरता का दान कितना क्षतरनाक है ! मुझे लोग अब बहु मानवीय रूप मानने लगेंगे, जिसे कोरसेयर ने मृत कर दिया है। मुझे भी उन लोगों की तरह (कोरसेयर हमेशा ही ऊँचे और आदर्श

व्यक्तियों का साथ रहा) ही मार डालो, पर मुझे इस तरह अनर बनाकर तो मत मारो।”

सोरेन की तरह कितने लोग हैं आज, जो इसलिए आत्मघाती पीटा का अनुभव करे कि उनकी प्रशंसा गलत जगह से हो रही है? कितने हैं ऐसे जो अपने महान् आदर्शों के लिए अपनी व्यक्तिगत प्रशंसा को भी अपमान और मृत्यु मान लें? पर कोरसेयर के इन भाषानों से सोरेन की मृत्यु न हुई। उन्होंने 1847 की शायरी में लिखा, “ईश्वर की कृपा हो है कि मुझ पर आत्माओं और मानियों की यह वर्षा हुई। अब सचमुच मुझे अपने अंतर्जीवन को समझने का अवसर मिला है। मुझे अब विश्वास हो गया है कि मेरा दर्द और उसकी भावना एक ऐसे सुदूर व्यक्तित्व को बूझा करती है जहाँ अलग-बलग और अज्ञात रहकर मैं तपस्या और प्रायश्चित्त कर सकूँ। मैं आज पहले से कहीं अधिक दृढ़, सुनिश्चित और कृतसंकल्प हूँ।”

सोरेन के जीवन का आखिरी भूकंप उनकी आंतरिक और सर्वाधिक प्रिय मान्यताओं की देन था। सोरेन की आत्मा में ईसाइयत के सहो रूपों के प्रति एक अटूट आस्था थी। सच्ची ईसाइयत की यह भावना समाज की विकृपताओं और प्रवृत्तियों में निरंतर टकराती रही। सोरेन का सबसे बड़ा दुःख वा सबसे बड़ी कमजोरी यही थी कि वे सत्य और ईमानदारी को काले लिबास में लिपटते हुए कभी देख नहीं पाते थे। और जब उनकी आत्मा ऐसे कुकृत्यों पर तिलमिलाकर विरोध के लिए उद्यत हो जाती तो वे समय, स्थान और व्यक्ति की परवाह नहीं करते थे। उनकी आवाज से क्या होगा, इससे कैसा भूकंप आ सकता है, और इसकी सपेट में उन्हें या समाज को क्या-कुछ कष्ट सहने पड़ेंगे, यह सब सोचने की बैसे उन्हें फुसंत ही नहीं मिलती थी!

पादरी माइस्टर की मृत्यु पर उन्होंने लिखा, “कितना बीघ्र बुलावा आ गया उनका, वरना लगता था कि मुझे उनका विरोध करना ही पड़ेगा। उनका सिर्फ एक प्रवचन मैं सुन न पाया, वही आखिरी! ऐसा नहीं कि मैं उस दिन बीमार था। उस रविवार मैं चर्च भी गया, पर कोल्डोर्फ का प्रवचन सुनने। कोल्डोर्फ को सुनना ही जैसे यह संकेत था कि अब समय आ गया है कि मुझे अपने पिता के समय से चली आनी हुई परंपरा से अलग होना होना और उसी नाम माइस्टर का अंतिम प्रवचन हुआ—अंतिम! मुझे लगता है कि यह सब नियति का भी निरूपण था।”

ऐसी निर्बल किंतु सच्ची आंतरिक अट्ठांचलि ने सारे ईसाई जनत में भूकंप सा दिया। सोरेन ने लिखा, “कितने डरे-डरे लगते हैं वे लोग मुझसे! कितना

अनुचित और अनुपयुक्त विचार मग रहा होगा उन्हें ! पर जो भाव निरंतर मेरे मन में छाया है, वह यह कि क्या यह ईश्वर की ही इच्छा नहीं है कि अपना सब-कुछ दांव पर लगाकर इस भूकंप को पैदा करूं, जिसके कारण हो सकता है मैं विरस्तार कर लिया जाऊं ! सत्रा मिले, कदाचित् फांसी भी ! अगर इसमें मैं असफल भी हुआ, तो मुझे मृत्यु तक भी पछताना न होगा । इसके विरोध में मैं शायद यह सोच सकता हूं, और इस सोचने में भी ईश्वर के प्रति मेरी आस्था का ही यत्न है, कि वह मुझे 'कुछ करने की असफलता' से बचावेगा ताकि मैं 'कुछ न करने' की घातक पीड़ा से बचा रहूँ ।"

अपनी मृत्यु के करीब चार महीने पहले, 2 जुलाई, 1855 की शायरी में, खड़ी पीड़ा के साथ सोरेन ने एक सच्चे ईसाई के बारे में अपनी राय यों व्यक्त की, "ईसाई होने की सभी पीड़ाओं में सबसे अधिक भयंकर पीड़ा यह जानना है कि हमारे जीवन में नरक क्या और कहाँ है ! मनुष्य हमेशा मृत्यु से भयभीत है; पर सच्चा ईसाई वह है जो निरंतर मृत्यु में ही जीता है । तुम्हें जीने के पहले मरना होगा, अपने से घृणा करनी होगी, और फिर जीना होगा, जीवित रहना होगा, शायद अगले चालीस वर्षों तक ?"

नोरेन कीर्कगार्ड ऐसी ही जीवन्मुक्त, पीड़ा के सह्यात्री थे । उनका जीवन संघर्षों की अटूट कहानी है । वे आधियों के सामने हमेशा अटल, अडिग रहे, जूझते हुए, लड़ते हुए, पर धूम के मामूली झोंके उन्हें हमेशा हलाले रहे । शायद अपने जीवन की इसी स्थिति में लकड़ करके उन्होंने 1837 में लिखा, "मैं खुशी से सूपान का मुकाबला कर सकता हूं, उस समय मेरी नसे खून से फटती होती हैं; किन्तु हवा का अदना झोका जब मेरी आँखों में धूल झोंक जाता है, तो मैं क्या करूं ! पैर पटकने के अलावा तब चारा भी क्या बचता है !"¹ सोरेन उस प्रतिभा का नाम है, जो भूकंप में पसी, पनपी और भूकंप में ही विलीन हो नहीं !

अस्तित्ववादी दार्शनिकों के दिमाग में किसी-न-किसी रूप में हीगेल का भूत छाया रहा । हीगेल का बिराट् दार्शनिक व्यक्तित्व, इतिहास के संवे दार के बीच दर्शनशास्त्र की टूटी हुई शृंखला को तर्कपूर्ण ढंग से पुनर्निर्मित करने और उसे कमबद्ध-पद्धति (सिस्टम) देने की उनकी कोशिश और योरोप के अधिकांश आधुनिक दार्शनिकों के अध्यापक होने की गरिमा, खुद में एक बहुत बड़ी चुनौती थी, जिसके आनंद-सामने खड़े हुए बिना कोई भी नयी चिंतन-धारा न तो उत्पन्न हो सकती थी, न तो विकसित ही हो सकती थी । कीर्कगार्ड ने इसीलिए हीगेल की दार्शनिक पद्धति पर ही प्रभावशालक चिह्न को लगाते हुए लिखा—

1. उपर्युक्त सभी उद्धरण सोरेन कीर्कगार्ड की 'शायरी' के सिले नम्बर हैं, जिसका संवादक वास्टर गापी ने किया है । सिस्टम बुनियावर्तनी ग्रंथ ।

“संदेह करनेवाले युवक को, जो तब मुच अस्तित्व रखनेवाला है, जो विचारों के महान् व्यक्ति में असौम्य आस्था और विश्वास रखता है, हीगेल के प्रत्यक्षवादी दर्शन में अपने अस्तित्व के लिए सत्य खूँड़ने की कोशिश करे। उसे बिना जस्त स्वीकुलभ भक्ति के साथ हीगेल के सामने समर्पण करके उन्हें जानना चाहिए; पर उसे हमेशा याद रखना चाहिए कि यदि अपने अस्तित्व की समस्याओं का उत्तर पाना है, तो मुझे विश्वास है कि वह अनजाने ही हीगेल का व्यंग्य-लेखक बन जायेगा। युवा स्वयं में एक अस्तित्व-प्राप्त संदेही जीव होता है, वह संदेह में झूलता रहता है और अपनी जिदगी के लिए घेर टिकाने को कोई जगह नहीं पाता। वह नकारात्मक स्थिति में होता है जबकि हीगेल का दर्शन प्रत्यक्षवादी है। ऐसी स्थिति में यह कोई भावश्यक नहीं है कि उसे हीगेल में अनुकूलन का नहीं, प्रतिकूलन का बोध होता है। शुद्ध विचारोक्ताला यह हवाई दर्जन जीनेवाले युवक के लिए आकाश-मुमन की तरह लगता है। शुद्धतम हवाई विचारों के अंदर जीना उसी तरह का काम है जैसा योग्य का छांटा-सा नक्शा लेकर डेनमार्क की यात्रा करना, जिसे कलम की मोक में वने बिंदु की तरह दिखाया गया हो, यही नहीं, बल्कि ज्यादा मुश्किल कहे। युवा वर्ग का हीगेल के प्रति प्रशंसा, उस्ताह और असौम्य विश्वास हीगेल का सबसे बड़ा भजाक है।”¹

हीगेल के इस कल्पनाधृत दर्शन से उत्पन्न निराशा ने ही कीर्कगार्द को ईसाई विश्वासों की ओर लौटने के लिए मजबूर किया। किंतु क्या तत्कालीन पुरोहितों और मठाधीशों की स्वार्थ-निष्ठा ने विकृत ईसाइयत और कर्मकांडीय तामझाम उसे संतोष दे सकते थे? कीर्कगार्द एक विविध प्रकार का इंसान था और वह आंतरिक रूप से इतना अस्थिर, संतोषरहित और अधीर हृदय का व्यक्ति था कि वह ईसाइयत में स्वाभाविक गति से संभावित सुधारों की प्रतीक्षा नहीं कर सकता था, इसलिए उसने मठाधोशवाद पर हमला बोल दिया।

कीर्कगार्द की दार्शनिक मान्यताओं को संक्षेप में समझने के पहले यह प्रश्न स्वाभाविक है कि क्यों हम उसे अस्तित्ववाद का पुरस्कर्ता मानें? वस्तुतः शुद्ध अस्तित्ववादी चिंतन की दृष्टि से उसे इस धारा में अंतर्भुक्त नहीं किया जा सकता। फिर भी यह निर्विवाद है कि वह इस धारा का आरम्भ-बिंदु है और अपने समय का सर्वाधिक महत्वपूर्ण चिंतक है। उसने पहली बार ‘अस्तित्व’ शब्द पर जोर दिया, हालांकि उसके चिंतन को हम ईसाई अस्तित्ववाद या अस्तित्ववादी धार्मिक चिंतन कह सकते हैं।

हीगेल के अभीतिक (ऐम्प्टीकट) विचारों की उसने तीखी आलोचना इसीलिए की, क्योंकि ऐसे दर्शन में चिंतक कहीं से भी प्रतिबद्ध नज़र नहीं आता। सार्त्र के

शब्दों में कहें तो चिंतन में दार्शनिक स्वयं भोक्ता बनकर चीजों का विश्लेषण करते हुए नहीं दिखाई पड़ता।

कीर्केगार्ड कहीं से भी अपनी अंतरिकता में किसी प्रकार का बाहरी हस्तक्षेप स्वीकार नहीं कर सकता था। इसीलिए वह सार्वभौम के प्रतिष्ठा में हमेशा बिगिष्ट या व्यष्टि का हिमायती था। 1846 में उसने एक उपन्यास की समीक्षा की जो बाद में 'द प्रेजेंट एज' के नाम से छपा। इसमें वह सार्वजनिक स्थापनाओं, जनता और समाज की धारणाओं, आदि की खुलकर निंदा करता है। उनके लिए समूह-व्यक्ति या सामूहिकता एक बिराट्, दानव प्रतीत होता है। वह कहता है— "किसी जगह को हमबार करना किसी व्यक्ति का काम नहीं है, बल्कि एक अदृश्य बिराट्-व्यक्ति की इच्छाव्यक्ति का कार्य है। हमबार करनेवाला व्यक्ति इस प्रक्रिया के मुख में बसा जाता है, यद्यपि उससे व्यक्तिगत रूप में पूछा जा सकता है कि वह क्या कर रहा है; किंतु ऐसा करनेवाला समूह शायद ही बता पाये कि वह क्या कर रहा है—"¹ समूह समाज के हर व्यक्ति को, बिना सोचे-समझे, इसी प्रकार हमबार बना देने के लिए सन्नद्ध है। कीर्केगार्ड इस समूहवाद के सकल खिलाफ था, क्योंकि इस प्रक्रिया में मनुष्य की वैयक्तिकता नष्ट हो जाती है और एक भीड़-धर्मा शोकात्मा मूल्य प्रतिष्ठित कर दिया जाता है।

उसने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक द सिंगल बन में ईसाइयत को किसी भी 'एक ईसाई' के लिए निहामत अस्वीकार्य वस्तु करार दिया है। प्रसिद्ध अस्तित्ववादी मार्टिन बूबर ने लिखा है— "वह अपनी अद्भुत ऐकांतिकता के कारण ऐसा लिख सका, उसका 'एकाकी व्यक्ति' तब तक समझ में नहीं आ सकता जब तक हम उसके जीवन में व्याप्त इस एकाकीपन को ठीक से विश्लेषित न करें। वहां आगस्टाइन या पास्कल की तरह का एकांत नहीं है। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि आगस्टाइन के साथ उनकी मां थी, पास्कल के साथ उनकी वहन, जो विश्व के साथ उनका घनिष्ठ सूत्र जोड़े रहीं, जो एक ओरत ही कर पाती है, जबकि कीर्केगार्ड के जीवन के और उसके विचारों के पारदर्शी होने की प्रक्रिया के मूल में रेगिना का वहिष्कार था, रेगिना का अलः बिच्छ का भी।"²

कीर्केगार्ड ने अपनी तत्त्व जिदगी की अनुभूतियों के बीच से निम्नलिखित शिफर्य निकाले :

1. सच्चा ज्ञान वही है जो अस्तित्व के बारे में हो, अथवा अनिवार्यतः अस्तित्व से संबद्ध हो।
2. वह ज्ञान जो अस्तित्व से असंबद्ध है, जो अस्तित्व की आंतरिकता को नहीं

1. द प्रेजेंट एज, आनसर्चर्ड, 1940, पृ० 30

2. द राइटिंग्स ऑफ मार्टिन बूबर, बिग हरबर्ट, मेरिडियन बुक्स, 1956, पृ० 63

छूता, वह ऊगरी और भ्रमहृत्त्वपूर्ण ज्ञान है।

3. वस्तुपरक ज्ञान को व्यक्तिपरक ज्ञान में भिन्न करना होगा। वस्तुपरक दृष्टि तब सोचनेवाले व्यक्ति से अलग ले जाकर सूक्ष्मीकरण की प्रक्रिया में लौटती है—ये ज्ञान है गणित, दर्शन या इतिहासादि। ऐसी स्थिति में व्यक्तिसत्ता के प्रति उदासीनता चल सकती है।
4. वस्तुपरक दृष्टि से वस्तुगत सत्य उपलब्ध किया जाता है, इसी कारण बहुत वैयक्तिकता का कोई महत्त्व नहीं होता। यही वस्तुपरक भूतत्व की सृष्टि होती है जिसका महत्त्व मात्र अनुमानाभिध होता है।
5. व्यक्तिपरक ज्ञान के लिए वैयक्तिक भीषित्व जरूरी है, व्यक्तिपरक दृष्टि से उपलब्ध सत्य इसी कारण आंतरिकता के भीषित्व से प्रमाणित होता है, इसके लिए व्यक्ति को अपनी आंतरिकता में डूबकर सत्य खोजना चाहिए।
6. इसलिए, केवल नैतिक और धार्मिक ज्ञान ही आवश्यक ज्ञान है; क्योंकि सिर्फ ये ही जाननेवाले व्यक्ति की सत्ता को सापेक्ष मानते हैं, सिर्फ ये ही आंतरिक जगत् से संबद्ध हैं, इसीलिए सिर्फ इन्हीं में सत्य और अस्तित्व घुल-मिलकर प्रकट होते हैं।
7. आवश्यक सत्य हमेशा ही आंतरिक और वैयक्तिक होता है, मतलब कि हमारी आंतरिकता ही सत्य है।¹

कांट के दर्शन की मूल मिति है—“मैं क्या जान सकता हूँ?” कीर्कगार्द का उत्तर है कि सत्य वही जानता है जो अपनी आंतरिकता को पहचानता है।

कीर्कगार्द ने कर्ष और मठाधीनवाद पर आक्रमण किया, उनकी खिल्ली उड़ायी, ईसाई कर्मकांडीय लबादे को मोड़ने के लिए वह कभी तैयार नहीं हुआ; पर वह अंतर्तम में एक सच्चा ईसाई था, इसमें संदेह नहीं। इसी कारण उसने ईसाई नैतिकता आत्म को बरीयता दी। पुस्तकीय ज्ञान के विरोध के पीछे उसकी यह ईमानदारी कार्य कर रही थी कि यूनानी दार्शनिकों की तरह पुनः मानव के बारे में सोचने-विचारने की प्रक्रिया को वैयक्तिक और अनुभूतिपरक बनाया जाय। इसीलिए उसने कहा कि ज्ञान के क्षेत्र में ‘क्या’ का उतना महत्त्व नहीं है जितना ‘कैसे’ का। यह ‘कैसे’ ही व्यक्तिपरक आंतरिकता को बरीयता देने के लिए उसे मजबूर करता है। इस आंतरिकता के ऊपर चल देने का ही परिणाम था कि उसने अध्यात्म को मर्यादा ज्ञान माना। प्रश्न हो सकता है कि ईश्वर व्यक्तिगत ज्ञान कैसे हो सकता है, वह तो व्यक्ति से अलग जानने की चीज है? कीर्कगार्द कहता है कि “ईश्वर व्यक्तिपरक है, इसीलिए वह केवल व्यक्ति की आंतरिकता में ही उपलब्ध

1. एथिस्टीसिजिनिज्म केरनोर्न डीपिकाडैर, पृ० 39-40

हो सकता है।¹

कीर्कगार्द के बारे में आरोप हो सकता है कि उसने अपने समाज की उपाय की ओर तत्कालीन सामाजिक संगठन और उसके विकास के ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य को नजरअंदाज किया। मार्टिन बूबर ने सॉरेन कीर्कगार्द के विचारों में इसी अभाव को मध्य करते हुए लिखा, "कीर्कगार्द के लिए दूसरों के साथ वार्तालाप भी गवारा न था, वह चाहता था कि प्रत्येक व्यक्ति अपने और ईश्वर के बीच किसी और को न आने दे"।² मार्टिन ने लिखा कि ईश्वर के साथ एकालाप को यह हिमायत प्लेटो से लेकर नीत्शे तक होती रही किन्तु अपने और ईश्वर के बीच एकालाप वैसी चीज नहीं है जैसी स्वयं से स्वयं के बीच एकालाप।³ इसलिए मार्टिन ने 'अहम्-त्वम्' की नयी धारणा उपस्थित की। उन्होंने कीर्कगार्द के 'अहमेव केवलम्' और स्टिरनर के 'विशिष्ट केवलम्' को बहुत अधूरा माना। इस दृष्टि से मार्टिन बूबर, जो स्वयं उच्च कोटि के धार्मिक अस्तित्ववादी हैं, 'द क्वेश्चन टु द सिगल बन' में कीर्कगार्द की बहुत सहानुभूतिपूर्ण समीक्षा उपस्थित करते हैं।⁴ उनका कहना चाहिए है कि यदि मनुष्य को विनाश से रोकना है तो उसे ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में उपस्थित सत्य से संबद्ध होना ही होगा। मनुष्य को उस सत्य में भी आस्था रखनी होगी, जो उससे अलग है, जिसे वह अपने लिए उपलब्ध नहीं कर सकता—किन्तु जिसके साथ उसे मयार्थ जिंदगी में संबद्ध होना ही पड़ता है।⁵

कीर्कगार्द के दर्शन की कमियों के बारे में कई कोणों से विचार किया जा सकता है, होना भी चाहिए, पर एक वस्तु से इनकार नहीं किया जा सकता कि उसने अपने उदासी-भरे तीखे व्यक्तित्व के माध्यम से 'आदमी की आंतरिकता' का जो अद्भुत दस्तावेज उपस्थित किया, वह आज तक आधुनिक मनुष्य के जीवन के विविध क्षेत्रों में 'व्यक्ति की गरिमा' को कायम करनेवाली एक दूरगामी प्रभाव से भरी अद्भुत देन है।

1. *क्रिस्त एन्डिस्टैंडिबिलिस्ट थिंकिंग*, एच० जे० आराम, पृ० 20

2. *द राइटिंज ऑफ मार्टिन बूबर*, पृ० 63-88

3. वही, पृ० 88

स्वतन्त्रताक जिंदगी का मसीहा : नीत्शे

‘मरने दो हे ! ईश्वर को मरने दो ! वह पुनः जी उठेगा नव-नव रूपों में !’ यह पंक्ति है हमारे प्रियेष्ठ कवि वं० सुमित्रानंदन पंत की। आधुनिक युग-मानस का विश्लेषण करते हुए सभी ने विज्ञान की प्रगति के सदर्भ में कहा है कि “मध्यकालीन मानस पर ईश्वर का बड़ा प्रभाव रहा है वह आधुनिक युग में लगभग समाप्त-प्राय है। डार्विन के विकासवाद, मार्क्स के दृष्टिकोण भौतिकवाद, विज्ञान के बुद्धिवाद ने ईश्वर का दब-दबा समाप्त कर दिया।”

चिंतन के क्षेत्र में सबसे सशक्त शक्ति में नीत्शे ने ईश्वर की मूर्त को पिट की। लेकिन उसकी प्रतिक्रिया क्या हुई ? नीत्शे और उसके चिंतन की परिणति क्या हुई ? क्या ईश्वर पुनः नव-नव रूपों में जीवित हो उठे ?

नीत्शे उन चिंतकों में है जो आधुनिक युव-चिंतन की कितनी ही धाराओं का उद्भव-स्रोत माना जा सकता है। कितनी ही साहित्यिक विचार-धाराएं, कितनी दार्शनिक चिंतन-वृद्धियां, वही तक कि नई राज-नीतिक दलों की आर्थिक योजनाएं तक नीत्शे पर आधारित रही हैं।

एक घागल सुनहरी छूपवासी एक सुबह में लासटेन जलाकर बाजार पहुंचा और चौराहे पर खड़ा होकर लगातार चिल्लाता रहा, “मैं ईश्वर को देख रहा हूँ—देख रहा हूँ उसे....”

“क्या तुम्हारा ईश्वर अबोध बच्चे की तरह कहीं खो गया है ?” भीड़ में से एक अविश्वासी ने हंसते हुए पूछा, “या कहीं छिप गया है, या डर रहा है ? किसी यात्रा पर तो नहीं निकल गया ?”

पागल उन्हें घूरता हुआ चिल्लाकर बोला, "कहाँ है ईश्वर, बताऊँ मैं तुम्हें?" वह उनकी आँखों में एकटक देखने लगे कुनकुमाया, "हमने उसे मार डाला— मैंने और तुमने। मगर हमने यह किया कैसे? हमने इतना बड़ा समुद्र तैम पी लिया? किस चीज से सारा अंतरिक्ष पोंछ डाला? हमने पृथ्वी को मूगज की जंजीर से छुड़ाकर यह क्या किया? क्या हम लगातार सूरज से दूर, बहुत दूर नहीं होते जा रहे हैं? हमारे चारों तरफ अंधेरी रातें, सिर्फ गाड़ी अंधेरी रातें बदा धिरती नहीं आ रही हैं? अब तुम्हीं कहो कि सुबह भी हमें सालटेनें चलाने की जरूरत है वा नहीं, हमें क्या निरंतर मृत ईश्वर के लिए तैयार की जा रही कत्तों के खोदे जाने की आवाजें नहीं सुनायी पड़ रही हैं? क्या उसके सड़ते हुए जंगीर की बदबू हमारे पास नहीं आ रही है? ईश्वर मर चुका! हमने उसकी हत्या कर दी! अब तक संसार में जो सबसे अधिक दिव्य था, जित्तमान् था, उसे हमने छुदे धोंककर मार डाला! अब हमारे हाथों का यह खून कौन धो सकेगा? कहा है वह जल जो हमें नाक कर सके? कहाँ है?"

"हमने एक महत् कार्य किया, पर क्या इसकी महत्ता हमें बहुत भारी तो नहीं लग रही है? क्या अपने को इस महत् कार्य के योग्य सिद्ध करने के लिए यह आवश्यक नहीं है कि अब हम सभी सहज रूप से ईश्वर बन जायें? तबमुक्त इस महत् कार्य से बड़ा कोई कार्य हो ही नहीं सकता। इसके कारण ही हमारे दाद पैदा होनेवाला हर आदमी अब एक महत्तर इतिहास का अंग बन जायँगा।"

इतना कहकर वह पागल चुप हो गया। उसने सामने खड़े मीन श्रेताओं को अपनी ओर ताकते देखा। उसने हाथ की सालटेन जमीन पर पटक दी और बड़बड़ाया, 'मैं लायद वक्त के पहले आ गया। यह महान् घटना लायद अमीष्ट पर पहुंची नहीं। लोगों ने अभी उसके बारे में कुछ सुना ही नहीं। बिजली का चमक और गरजडाहट को भी समय चाहिए, तारों की रोशनी को भी, महान् कार्यों को भी, चाहे वे भले ही हो चुके हों, समय चाहिए ताकि उन्हें लोग देख और समझ सकें। यह तो जैसे इनके लिए अभी नक्षत्रों से भी अधिक दूर है। यह कैसे आश्चर्य की बात है कि इन्होंने ही इस महान् काम को पूरा किया, और ये ही उससे अन-जान बने बैठे हैं।....'

उसी दिन वह पागल एक चर्च में भी गया, जहाँ प्रार्थना की जगह शोकगीत गाता रहा। पुजानियों ने धक्के देकर बाहर निकाल दिया और इस असंग्रह भावना का कारण पूछा, तो वह बड़े ओहंपन के साथ बोला, "क्या ईश्वर के मर जाने के बाद ये चर्च उसकी करें नहीं हो गये?"

यह पागल और कोई नहीं, प्रसिद्ध बिचारक फ्रेडरिक नीत्शे ही था, जिनने

यह अनुभव तो किया कि अब तक की सारी सांसारिक गतिविधि के केंद्र में प्रतिष्ठापित ईश्वर भ्रम चुका है, किंतु उसका समाज इस कड़े सत्य को ग्रहण करने के लिए तैयार नहीं था। उसे साधारण होकर ज्योति की वह लालटेन कैंक देनी पड़ी। उसके नीचे चूर-चूर हो गये। नीचे भीतर और बाहर से पूर्वतः विनीत हो गया। और अचंभा यह कि इस टूटी हुई लालटेन को जिन लोगों ने उठाया, वे सत्य के खोजी नहीं थे। विस्तार और महत्वाकांक्षा से अंध नाबिंधों ने नीचे की लालटेन के प्रकाश में सारे यूरोप को लहू से लाल कर देने का संभूवा बांधा।

फ्रेडरिक नीत्शे¹ जर्मनी के सेक्सोनी प्रांत के रॉयकेन नामक स्थान में 15 अक्टूबर, 1844 ई० को पैदा हुआ। नीत्शे के जन्माभा परिवार में दो बच्चे और थे। उनसे छह वर्ष छोटी उसकी बहन बेरेसे एलिजबेथ अलेक्जेंड्रा, जो बाद में नीत्शे की निकटवर्ती संरक्षिका रही और जिसने उसकी विस्तृत और महत्त्वपूर्ण जीवनी लिखी, तथा उससे भी छोटा जोसेफ, जो बचपन में ही काल-कर्मलिप्त हुआ। पिता की मृत्यु के बाद नीत्शे का परिवार नोम्बर्ग आ गया, जहां छह वर्ष की अवस्था में नीत्शे म्यूनिस्चल वाम-विद्यालय में भर्ती हुआ। कैथड्रल पैरर स्कूल से प्रवेशिका परीक्षा पास कर वह फोर्ट के सुप्रसिद्ध 'लैंड-स्कूल' में प्रविष्ट हुआ, जिसमें नोबालिग, फिशे और श्लेस-जैसे विद्वान् पैदा किये थे। 1864 में वह बोन विश्वविद्यालय में स्नातक उपाधि के लिए दाखिल हुआ, जहां उसके जीवन में वह धार्मिक परिवर्तन आया जिससे सारे यूरोप को एक क्रांतिकारी विद्रोही दार्शनिक का जन्मदान प्राप्त हुआ। यहीं उसकी दोस्ती प्रसिद्ध भाषाशास्त्री विल्हेल्म रिस्लेम से हुई जिसके साथ वह लीप्जिग विश्वविद्यालय गया। लीप्जिग नीत्शे के जीवन का अविस्मरणीय मोड़ है। यहीं वह बैग्जर से मिला। बैग्जर उस समय फ्रांज लिष्क की युवती, पतिविरक्त कन्या कोसिमा वान बुलवो के साथ रहता था और इस उन्मुक्त वातावरण में नीत्शे को मनचाहा विश्राम मिल गया। यहीं बैग्जर को उसने अपना 'राज्य और धर्म' शीर्षक निबंध सुनाया। इसी निबंध में उसने लिखा, 'धर्म और राष्ट्र-प्रेम जनता के लिए मक्कीम की तरह हैं जिनके दिना उसका काम नहीं चलता। केवल शासक या राजा हो इससे घरे रह सकता है, क्योंकि उसी के अंदर वह साहस है कि बीड़ा को सहकर वह इस भ्रम को दूर कर सके, जिसे एका में निरंतर बिजलित किया है, कि यह जीवन एक खेल है और वह हर्ने सार्वजनिक भाष्य से मीठकर जनग कर देता है।' नीत्शे सोचता था कि बैग्जर उसकी ही एक सहजात आत्मा है, और बैग्जर मानता था कि युवक बुद्धिमान्

1 नीत्शे, व स्टीवी डॉक ए इंग्लिश क्लॉसिकल, एच० ए० रेबर्न, लंदन, 1948

नीत्से के रूप में उसे एक महान् शिष्य मिल गया, किंतु दोनों ही मलत थे।

इसी सीज़न में 1865 ई० में नीत्से का शपिनहार के सारम्भन अचटान से संपर्क हुआ। शपिनहार ने अपने एक मित्र से कहा था कि, "जीवन पीड़ा की प्रक्रिया है और मैं इसी पर निरंतर गहराई से सोचने के लिए संकल्पित हूँ।" नीत्से इन 'उदास दार्शनिक' की ओर कैसे आकृष्ट हुआ, इसका विवरण उसी के शब्दों में सुनिः

"युवा लोगों में, यदि उदामी और निराशा की प्रवृत्ति हुई, तो वही आसानी से तुलुकमिजाजी और खीझ का स्वभाव बन जाता है। उस समय मैं तरह-तरह की परेशानियों और व्यथाओं अनुभूतियों के दौर से गुजर रहा था। तब, न कहीं से सहायता की आशा थी, न खुद में ही कोई मौलिक विश्वास या आस्था थी। अपने कमरे के प्रसन्न एकांत में ही मैं अपने को समेट पाता। एक दिन एक पुरानी किताबों की दूकान में वह पुस्तक (शपिनहार की) मिली। मैंने पन्ने उलटते-पुलटते। जाने तभी कोई प्रेत मेरे कानों में फुसफुसाया—'ले जा, इसे, इस किताब को जल्द ले जा।' घर पहुंचकर मैं किताब ढोलकर एक मोफे पर पड़ रहा और मैंने उस भाकनबर, उदास, बीड़िक दार्शनिक को छोड़ दिया कि वह मुझ पर झूल-झूल मके। यहां हर सतर चिल्लाती थी: बैराग्य, अस्वीकृति, परित्याग। यही वह दर्शन भी मिला, जिसमें मैंने संसार को, जीवन को और अपनी आत्मा को भयंकर विराटना के रूप में देखा। यहीं पग कसा की पूर्ण, अमंदिग्त आत्में मुझे घूरनी हुई दिन्दायी पड़ीं। यहीं मैंने व्यथा और उपचार, यहिष्कार और अग्नि, स्वर्ग और नर्क सबको देखा। अपने को जानने और घृणा करने की जरूरत की वाध्यता मैंने मद्भ्यस की। उस समय मेरी हायरी के पन्ने कितने परेशान और उदास होते गये, निरन्तर ऊपर की ओर देखते हुए जैसे मनुष्य के भीतर की मुलायम हीरे को वे फिर से नये रूप में ढालने का संकल्प कर रहे हों—उस समय प्राीरिक हठयोग में भी कमी न थी, मैं 14 दिनों तक दो बजे विस्तर पर जाने और फिर छह बजे उठ जाने की वाध्यता निभाता रहा। उसी समय स्नायविक दुर्बलता और निडरिडाहट का मुझ पर अधिकार भी हो गया।"¹

नीत्से इस समय तक ईसाइयत के प्रति विद्रोही, ईश्वर के प्रति विनृप्ण और सम्पुनरक बापची दर्शन के प्रति क्रूड हो चुका था। इन्हीं दिनों प्रसिया और आस्ट्रिया के बीच युद्ध छिडा। नीत्से ने देशभक्ति से प्रेरित होकर युद्ध में जाने का पूर्ण निम्न्य किया। दो बार वह आका की खराबी के कारण छांट दिया गया। किंतु अंत में 1867 ई० में सेना-संबंधी एक नये नियम के कारण वह फिर बुलाया गया और उसे एक तोपची दस्ते में भरती कर लिया गया। शिखण त्रेते

1. आचपुन विवडन, पृष्ठ 1.

बसत बह घोड़े से गिर गया और उसके सीने में लकड़ चोट आ गयी। इस तरह नियति फिर आड़े हाथी और नीत्से को लाचार होकर सेना से अलग होना पड़ा। अक्टूबर, 1868 ई० में वह पुनः लीप्जिग लौट आया। वेने विश्वविद्यालय में प्राचीन भाषाशास्त्र के अध्यापक के रूप में उसकी नियुक्ति हुई।

ठीक दो वर्ष बाद फ्रैंको-प्रुसियन युद्ध छिड़ा और इस बार नीत्से एम्बुलेंस में अर्दली के पद पर नियुक्त होकर युद्धक्षेत्र में पहुँचा। सत्य और न्याय के लिए युद्ध में शामिल होने की यह पिपासा नीत्से के जीवन की कुंजी है। इस युद्ध के दौरान ही उसे बिजेता और विजित के वर्णनों का सही अंतर स्पष्ट हो सका और वह अनुभव 'महत् मानव' और 'शास्त्रज्ञ गतिचक्र' नामक दार्शनिक दृष्टिकोणों की आधार-भूमि बना।

शक्ति की अभीप्सा नीत्से के जीवन-दर्शन की न्याय-जिता है। उसकी बहन बेरेन्से ने फ्रैंको-प्रुसियन युद्ध के काफी बाद इस विचारधारा के स्रोत के बारे में जब उससे जिज्ञासा की, तो नीत्से ने युद्ध-भूमि के अपने अनुभव और उससे उत्पन्न 'विश्रम' या प्रतीति को इस प्रकार स्पष्ट किया था :

'उन दिनों कई हफ्तों तक बीमार और घायलों की सजातार देखभाल करनी पड़ी। खून से सने और अकड़े हुए अंगों की भयंकरता ने धीरे-धीरे उसके मन से भय को सोख लिया और उसकी जगह एक गुणी थकान भर दी। एक दिन घायलों के साथ दिन-भर लगे रहने के बाद जब वह स्ट्रासबर्ग के पास के एक छोटे-मे कस्बे को पैदल और अकेला जा रहा था, उसने घोड़ों के मुँहों की आवाजें सुनी, तो एक दीवार में चिपककर खड़ा हो गया ताकि रेजिमेंट गुजर जाये। पहले बुढ़सवार सेना बीड़ती हुई चली गयी, पीछे पैदल दस्ते जा रहे थे। वह नीत्से की पुगनी रेजिमेंट थी। वह खड़ा-खड़ा देखता रहा, दस्ते पर दस्ते गुजरते रहे, तभी उसे लगा कि ये लोग जंग के मैदान में जा रहे हैं, मरने जा रहे हैं। धारणा दृढ़ हुई कि जीवन के प्रति उच्चतम और प्रबलतम 'अभीप्सा' अपने बचाव के लिए कमजोरे-महज्जोरे कमजोर संघर्ष में नहीं है, बल्कि वह युद्ध की अभीप्सा है, विजय की अभीप्सा है, शक्ति पर अधिकार करने की अभीप्सा है।"

घायलों की चिकित्सा का कार्य नीत्से-जैसे कमजोर स्वास्थ्य वाले व्यक्ति के लिए ऐसे भी काफी भारी था, इसी बीच उसे पेट की कई बीमारियाँ भी हुईं। छूत के ये रोग उसे घायलों की सेवा के बदले में मिले, जिन्होंने उसे पूरी तरह तोड़कर रख दिया। इस हासत में वह सैनिक अस्पताल से वापस लौटा और पूरी तरह स्वस्थ भी नहीं हो पाया था कि उसने डूनिसबर्ग में अपना अध्यापन-कार्य फिर आरंभ कर दिया।

सन् 1872 में नीत्से की महत्वपूर्ण कृति 'संगीत की आत्मा से त्रासदी का जन्म'¹ प्रकाशित हुई। उसका स्वास्थ्य निरंतर टूटता जा रहा था। छुट्टियों में वह अक्सर स्विट्जरलैंड और कभी इटली की यात्राएं करता रहा। स्विट्जरलैंड में वह पुराने मित्र बैग्नेर से मिला। बैग्नेर ने अपनी कृति 'द रिच' सुनायी। नीत्से इसे सुनकर बहुत तीखा और परेशान हुआ। उसे लगा कि बैग्नेर ने अंत में ईसाइयत से समझौता कर लिया। किन्तु बैग्नेर के प्रति उसके मन के ममत्व को टूटने में पूरे दस साल लगे और तभी उसने बैग्नेर के विरुद्ध अपना ऐतिहासिक महत्व का 'पैम्फलेट' लिखा। टूटते हुए स्वास्थ्य की बाध्यता के कारण उसे बेने विश्वविद्यालय के अध्यापक-पद से अलग होना पड़ा। इसके बाद पूरे आठ वर्षों तक वह निरंतर उस स्थान की खोज में घूमता रहा जो उसकी आत्मा को जानि और लीर को स्वास्थ्य दे सके। सिल्समारिया (स्विट्जरलैंड), जेनेवा, मोनाको, मैसिना, पुनेबाल्ड, ट्युटेनबर्ग, रोम, नोम्बर्ग, वेनिस आदि स्थानों में उसकी यात्राएं जारी रही। किन्तु कोई लाभ नहीं हुआ। इसी यायावरीय, रोगग्रस्त अवस्था में उसने दस स्पेक जरबुष्ट, बियांड गुड ऐंड इबिल, द जिनियालाओ ऑफ मायर्स, इसे होमो आदि रचनाएं लिखीं। दुखी, निराश, टूटा हुआ नीत्से निरंतर अपनी विषमों की विषमताओं से जूझता रहा। जनवरी, 1889 ई० में एक दिन मिर्ली का दौरा आया, जो उसके जीवन के अंत की सूचना था। वह इससे बहुत चबड़ा गया, करीब-करीब पागल जैसा हो गया। इस हासत में वह कैसे और कहाँ-कहाँ रहा, इसकी जानकारी नहीं के बराबर है। बाद में जेना के एक प्राइवेट सेनिटोरियम में उसे रखा गया था। कुछ ठीक हुआ तो नोम्बर्ग लौट आया और उसकी बहन उसे बीमार ले गयी जहां तीन वर्ष बाद 25 अगस्त, 1901 ई० को उसका देहांत हो गया। अपने नांव रॉयकेन में ही वह दफन किया गया।

नीत्से का जीवन एक ज्वालामुखी की कहानी है, जो अपने हृदय के ताप और बाष्प² से निरंतर उद्गेलित रहा। बेग प्रखर होने पर बरबराहट और भूकंप भी आये। और अंत में वह सुंदर प्राकृतिक शिखर अग्नि की लपटों में फट भी पड़ा।

जीवन के सारे कड़वे-तीखे अनुभवों ने नीत्से को भिन कप में ढाला, उमकी मछच्छवि कॉलिन बिलसन के वाक्यों में इस प्रकार व शायित की जा सकती है:

"वह हमेशा अकेला था। उसने कभी मादी न की, किसी स्त्री के साथ न

1. वर्ष चौक टूमेरी, जन्म हाउसवन, अनविन. (1914)

2. ए माउन्टाइन्स, कॉलिन बिलसन (वान बुक 1871), पृ० 141

रहा, कभी भी उसका, किसी महिला से, साथ एक बेध्मा को छोड़कर, जागी-
 रिक संबंध हुआ ही नहीं। बहुत थोड़े-से लोग उसे पसंद करते और संग्रहित
 थे, किन्तु संख्या उंगलियों पर गिनी जा सकती है। वे भी जीवन में कभी-न-कभी
 बिगड़े हो ही गये। इन सबके अलावा बीमारियाँ, जो वैनिक-काम से उत्पन्ना-
 दिकार में मिलीं, हमेशा लगी रही। जिन्गी का डर ऐसा कि रोज ही सिन्दूर,
 आलू, जागीरिक और मानसिक बकान का ताता बंधा रहा। अदूरदर्शिता ऐसी
 जो अन्तर अंधा बनाकर छोड़ देती। ये सभी कुछ 'नेल्स' से जो उसकी रचना
 को गढ़े-पड़े रोक देते। स्वस्थ होने की हालत में बुद्धि ऊँचे निचरों की बत्ता
 करती, विपु जीवन की झुझाएँ हमेशा अंतजार में रहती, कब वह नीचे उतरे और
 वे उसे नील और बकान से धर दबोचें। आत्मसम्मान ऐसा कि अक्सर लोगों से
 सताइ मिली। एक बार एक दोस्त को उसने भेजा कि एक युवती से उससे विवाह
 का प्रस्ताव करे। युवती ने ज़ट इनकार किया और नीत्से भी जनहू उसके दोस्त
 से भाड़ी कर बैठी। यह महिला लड़कनोसे थी, जो बाद में जर्मनी के सुप्रसिद्ध
 नीत्सेवादी कवि रिस्से की धमिष्ठ मित्र बनी। उसकी सबसे अधिक बौद्धिक और
 तर्कपूर्ण रचनाएँ जर्मन संस्कृति के भाव्य-विधाताओं का कोप-भाजन बनीं और
 लोगों ने उस पर अतिरिक्त अहमन्यता और पागलपन का दोष लगाया। प्रती-
 तियाँ, जो उसे महान् और विष्व को हिला देनेवाली लगीं, जनता की रचनाय
 दिनचर्या का कारण न बन सकीं।¹ ऐसा या नीत्से का अभिमान, बौद्धिक,
 अकेला, असंतुष्ट, भीतर ही भीतर सुलगता हुआ जीवन ! उसका जीवन खुद में
 इतना आकर्षक था, परस्पर-विरोधी दृष्टि से अंकित चित्रपटों की तरह, कि
 चामस मान-जैसे लेखक को भी 'डाक्टर कास्तुन' लिखते समय भाव और
 अभिव्यक्ति के समन्वय पर नये ढंग से सोचना पड़ा।

नीत्से पागल हो गया ! जरबुष्ट, बौद्धिक शक्ति का गिरावटा, बुद्धि को
 बैठा ! !

नीत्से का साहित्य विभिन्न अस्तित्व की देन नहीं है, जैसा बहुत-से अधि-
 प्रायवस्त लोग कहा करते हैं। यह एक ऐसे महान् विचारक का साहित्य है जिसने
 मनुष्यता को सही मूल्य प्रदान करने के लिए अपनी जादुति दे दी। उसने लिखा है,
 "मेरा जीवन कानून पर अदृश्य के हाथों बनायी हुई करोंच है। जनता है प्रकृति
 नयी मेकनी का परीक्षण करना चाहती है।" ऐसी ही सच्चावली कीर्कगार्ड ने भी
 कही थी कि, "वह ईश्वर के अस्तित्वासी हाथों से खिंचे हुए असकन प्रयोग के रूप
 में धिटा दिया जायेगा।" नीत्से और कीर्कगार्ड के जीवन के दर्शन और मोय एक-
 दूसरे से अजीब साम्य रखते हैं। एच० जे० अनाजान से लिखा है कि, "नीत्से और

1. विष्णु एडिक्स्टैलिबलिट विवरण, पृ० 43

कीर्कगार्द एक-दूसरे से इतने दूर हैं जैसे दोनों ध्रुव और इतने पास हैं जैसे जुड़वा भाई।" दोनों की समानता और विषमता इतनी सूक्ष्म और अर्थपूर्ण है कि अस्तित्ववादी दार्शनिक मास्पर्स को इन्हें स्पष्ट करते हुए लगा कि 'वे भविष्यता की अभिव्यक्तियों' का विश्लेषण कर रहे हैं। दोनों ने अपने अस्तित्व की गहराई से बुद्धिवादिता का विरोध किया। उनकी यह मान्यता भावुकता का प्रथम नहीं होती, बल्कि इस बात का ऐलान करती है कि भोगी हुई अनुभूतियों के भीतर से ही जीवन का सत्य प्रस्फुटित हुआ करता है। सत्य के वैज्ञानिक रूप में दोनों को भंका भी, क्योंकि उन्हें आश्चर्य होता था कि वे विज्ञान के अध्यापक परीक्षण के उन विषय क्षेत्रों से नहीं गुजरते जहाँ हर चीज बिल्कुल नयी श्रवण में बदल जाती है और जहाँ भावमी धीरे-धीरे इतना तो जान ही जाता है कि दुनिया में कुछ ऐसा जरूर है जो अनजान रह जाता है। दोनों के लिए ईमानदारी परम स्पर्शनीय है। दोनों जीवन की वास्तविकताओं को महत्त्व देते हैं। अपने युग के मानवीय मर्घर्ष को दोनों ने भोगा और जिया था। आत्म-विश्लेषण और चिन्तन दोनों का साधन था। इन्हीं कीर्कगार्द 'प्रयोगात्मक मनोविज्ञान' कहता था, और नील्स 'आत्म-रेखन'। अपने अनुभव-मत्तों की अभिव्यक्ति के लिए दोनों ने वह कलात्मक रूप उपलब्ध किया जिसने दोनों की रचनाएं अपने युग की सर्वश्रेष्ठ साहित्य-दुनिया बन गयी। सगीन का जादू दोनों के सिर पर चढ़कर बोलता था। दोनों ने चेतावनी दी कि उनका अनुसरण करने का प्रयत्न न किया जाये।

मास्पर्स ने बहुत जोर देकर लिखा है—“उनका यह अस्तित्ववादी चिन्तन संभव हुआ ही न होता यदि उन्होंने परंपरा को पूर्णतः आत्मसात् न कर लिया होता। दोनों प्राचीन ज्ञान में सुसंस्कृत हुए। दोनों ही ईसाई कुरुना के वातावरण में पले।”¹ दोनों ही अपवाद-से सगते हैं चाहे वह जवत हों, नारौरिक ठांचा या ग्वाभ्य हो। दोनों पामल करार दिये गये। दोनों को पहली कृति से ही सनसनीखेज सफलता मिली, पर दोनों की ही वाद की कृतियों को अपने खर्च से छपाना पड़ा। दोनों ने अपने युग के सत्य का, छोटे-से-छोटे पहेलू के साथ इस ढंग और ढब से देखा, जिसे उनका समसामयिक कोई देख न पाया, पर वे भदभ्य विश्वास से उसे ही प्रतिफलित करते रहे ताकि भागे आनेवाले उसे ठीक तौर से देख सकें—इसी कारण दोनों ही अपने ढंग के अद्वितीय, एकाकी, ऐतिहासिक अभिव्यक्तता के रूप बन गये। कीर्कगार्द अपने को सर्वथा अपूर्ण मनुष्य कहता था। उसे लगता था कि उसके पास मनुष्य-व्यक्तित्व में संपूर्ण पशुभाव ही नहीं। नील्स अपने स्वास्थ्य से जम्भ-भर जुझता रहा और अपने को 'अपना ही प्रकाश पीनेवाली राशि' मानकर संतुष्ट होता रहा। दोनों का जीवन एकाकी पीड़ा की

अविम्वरणीय कहानी है। आत्म-वितन और सत्य की प्रतीति, दोनों को मादक आनंद से भर जाती थी। कीर्कगार्द का कहना था, "मैं अपने को विचारों के मादक नृत्य करने के लिए अच्छे तरह मिलित कर चुका हूँ।" नीत्से कठिनाइयों से जूझते हुए, टकराते हुए कहता है, "इन पर विजय पाना ऐसे ही होता है जैसे एक उन्मुक्त नृत्य।" दोनों का वर्णन मनुष्य के अस्तित्व की जीवत व्याख्या करता है जैसा अब तक के दर्शन में पहले कभी नहीं हुआ। दोनों अनुकरण से बरे हैं। जब भी किसी ने इनकी मूलियों का अनुकरण करने का प्रयत्न किया, हास्यास्पद अवश्य बना।

इतना ही नहीं, कीर्कगार्द और नीत्से, के पा पां कहिए अस्तित्ववादी दर्शन के, विरोधियों ने एक और अद्भुत समानता भी खोज निकाली। कीर्कगार्द और रेगिना के अस्पष्ट प्रणय के लिए कीर्कगार्द को दोषी ठहराया गया। ६० एल० एसेन ने कीर्कगार्द को नपुंसक बताते हुए लिखा कि, "उमने इसीलिए रेगिना से बिना कारण संबंध तोड़ लिए और अपनी ज़ारीरिक दुर्बलताओं को कोसता रहा।" नीत्से के पागलपन का कारण एक चेड़वा में उसका संध दनाया गया जहाँ से वह सिक-लिस के फीटाणु ले आया।

किन्तु नीत्से और कीर्कगार्द का अंतर भी कम महत्वपूर्ण नहीं है। बास्टर काफ़मैन के ज़वर्श में : "कीर्कगार्द की तरह नीत्से आइबर, मिथ्यात्व और छत्तावा का विरोधी था, पर उसने अपनी मायकता को कभी भी बुद्धिमत्त तर्क के ऊपर प्रतिष्ठित करने का प्रयत्न नहीं किया।" उसने ईसाइयत पर आक्रमण किया, उसका विरोध किया, पर इसलिए नहीं कि वह ईसाइयत को अकाट्य बौद्धिक सत्य का प्रतीक मानता था। बल्कि इसलिए कि उसे वह तर्क-सम्मत बौद्धिकता का जन्म मानता था। काफ़मैन का तो वहाँ तक कहना है कि अनार्किस्ट आदि हतियों में नीत्से ने धार्मिक आस्था के प्रति जो कटु आलोचना की है, वह प्रकारान्तर से कीर्कगार्द की मान्यताओं को तिरस्कृत करती-सी प्रतीत होती है। नीत्से ने मृत्यु, भय, घुटन, कंठा आदि को विवेच्य विषय के रूप में उतना महत्त्व नहीं दिया जितना क्रूरता, निर्धर्मता, आइबर और नैतिकता-अनैतिकता को।

नीत्से-जीवन-दर्शन की उपलब्धि भी कीर्कगार्द से बिल्कुल भिन्न है। शक्ति की अभीप्सा, महत् मानव और लाइवत प्रति-बन्ध के दर्शन-विदु नीत्से के विराट् व्यक्तित्व की अद्भुत जिजीविषा के सूचक है। वह मज्जा में अपने को संपूर्ण ईसाइयत की वंश-संजिका का उत्तराधिकारी कहता था। इसी कारण उसके विरोध में भी एक मसीहापन है जो सामान्य व्यक्तित्व में नहीं दिखायी पड़ता।

दर्शन के रूप में उसका दृष्टिकोण मूलतः मनोवैज्ञानिक है। ज्ञान का उद्देश्य क्या है? वह उत्तर देता है : अस्तित्व (बीइंग) का आविर्भाव (बीकमिंग) पर आरोप। यह मानना है कि मनुष्य का अस्तित्व चित्त के क्षेत्र में पूर्णतः समा नहीं पाता। उन्ने इसी कारण उस अनुभवन के क्षेत्र से भी परीक्षित करने की आवश्यकता है। वह अपने को मृत्युवादी नहीं मानता क्योंकि उसके विचार से मृत्युवादी यह है जो विद्यमान जगत् को कहता है कि ऐसा नहीं होना चाहिए; और जो होना चाहिए उसके बारे में वह सोचता है कि उसका तो अस्तित्व होता ही नहीं। वह मानता है कि यूरोप का संपूर्ण आधुनिक चित्त पराजित जाति का प्रत्यय है। सहानुभूति, करुणा, प्रेम के ऊँचे आदर्श हारी हुई जाति ने अपने मन को संतुष्ट करने के लिए गड़ लिये हैं। शासक पर अपनी बरीयता स्थापित करने के लिए पुरोहित-वर्ग वैराग्य और त्याग की बातें करते रहते हैं। इसीलिए नीत्से आधुनिक यूरोपीय जीवन की विषमताओं को दूर करने के लिए यूनानी संस्कृति का पुनरुज्जीवन आवश्यक मानता था। वह सैनिक या शासकीय मूल्यों का समर्थक या प्रचारक नहीं है, वह सिर्फ इन स्थितियों के भीतर से मानवीय अस्तित्व का सही अर्थ खोज रहा था। ग्रीक संस्कृति का क्षमाशील रूप यूरोप को मनचाही जाति नहीं देख सकता, इसलिए नीत्से ने एक नये जीवन-दर्शन की प्रतीति की : वह दर्शन है 'महत् मानव' का। 'महत् मानव' को प्राप्त करने के लिए हमें नैतिक, सामाजिक और आर्थिक मूल्यों को मानवीय अस्तित्व के भीतर से उपसब्ध करना होगा। अब तक मूल्यों की ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में ही विवेचना होती रही है। नीत्से ने कहा—बाइबल का मनुष्य आत्मचित्तन-परक हो गया है, इसलिए अब उसे मूल्यों के प्रति उत्तरदायित्व और स्वतंत्रता की जिम्मेदारी खुद स्वीकार करनी होगी। मानव-मूल्य स्वतंत्र-सचेत व्यक्तियों के समाज में, सावधानी से अनेक जगत्प्रियों से पालित-पोषित अनुशासन की उपज होते हैं। उच्चतर मानव-मूल्यों को इस भूमि को वह 'डायनिसियम प्रवृत्ति' का जीवन कहा करता था। इसका मूल मंत्र है—शक्ति की अभीप्सा। उसके हिसाब से संस्कृति और मूल्यों की पद्धतियों का विभिन्न अंतर दो पक्षों में है—एक वह जो जीवन को 'ना' कहता है और दूसरा जो जीवन को 'हां' कहता है। भारतीय दर्शन की मध्यावली में इसे 'निवृत्ति' और 'प्रवृत्ति' मार्ग कहा जा सकता है। नीत्से 'हां' मार्ग का समर्थक था। साथ ही कारण उसे 'हां' वाचक दार्शनिक भी कहते हैं।

उसने 'महत् मानव' की जाति का सज्जन बताते हुए लिखा है, "केवल शासक जाति ही नहीं, जो शासन का कार्य करती रहे, बल्कि एक ऐसी जाति जो विविध चीजों से विभूषित हो, जिसमें सीढ़ी, शीर्ष, वीरता, संस्कृति, चालचलन तथा सूक्ष्मातिशुभ विचारों के बहान की शक्ति हो, जो एक 'हां-वाचक' जाति हो,

जो जीवन के सभी वैभव-भोगों की भोक्ता हो, जो इतनी जवितकामी हो कि ऊपर से सादे जानबाने 'गुणों' और कायदे-कानूनों के अत्याचारों को ध्वस्त कर सकें, सम्पन्न ऐसी कि जहाँ कजूली या कर्मकांड, पिच्छपेपण को स्थान न हो, पाप-पृष्य से परे एक ऐसी जाति जिनके धान में बिरल और आपवादिक पीछे आनामी से पनप सकें।'¹

नोबेले के 'महत् मानव' के इस सिद्धान्त को अवसर नाजियों की महत्वाकांक्षा के साथ जोड़ दिया जाता है। इसका विरोध करते हुए एक और काफ़मैन ने लिखा है कि यह ऐसा ही कार्य है जैसा यदि कोई सैंड कॉन्विल को क्रूर धर्म-न्यायानकों के साथ जोड़ दे जिनकी स्थापना में उनके अनुयायियों का भी हाथ रहा हो। उधर कॉन्विल बिस्मन ने एक आश्चर्य उदाहरण लेकर इस मन का विरोध किया है। उनके विचार में यह वैसा ही कार्य है जैसा थी रामहृष्य की आराध्या काली को मध्यकालीन रक्तपिपासु ठगों के साथ जोड़ना।

बन्धुनः नीचो एक बिरल आपवादिक पात्र था जो किसी भी जाति में जनाद्विषों के अतिशय उद्वेलन के बीच पैदा हुआ करता है। उनको बिना जाने या अर्थ में ट्रेडमार्क, मार्ग अविबेक्ष्य रह जायेगे। कामू उनकी प्रेरणा की बदाम्यता हमेशा स्वीकार करना है। क्रायड, एडलर, युग सभी उससे प्रभावित हुए। निकोलाई हार्टमैन, मैक्सगोल्डर और स्पेगलर बिना उसके संदर्भ के स्पष्ट नहीं हो सकते। वह बाइस मान, हरमन हेस, स्टीफेन जार्ज, रिफके, बर्गांडे ला, पाउरे बीव आदि महान् कृतिकारों की प्रेरणाभूमि था।

यह हमारा दुर्भाग्य है कि वह स्वस्थ और प्रकृतिस्थ न रहा, किन्तु तब लायदे वह अपने को यह कह भी न पाता कि, "मैं एक ऐसा मिथण हूँ जो पकने के पहले ही बिस्फोट से फट जाता है।" ऐसा आदमी ही इतने विश्वास से यह कह सकता है कि सार्वक ज़िंदगी जीने के लिए आवश्यक है कि खतरों से आदमी बचताये नहीं, उनका स्वागत करे, क्योंकि हर खतरा मनुष्य-व्यक्तित्व में शक्ति की एक नयी अभीप्सा जगा जाता है।

नवमुक्त मनुष्य का मसोहा : दोस्तोवस्की

दोस्तोवस्की, एक ऐसी बगान् उमिदा जिन्मे अपने काम के मार्हिदिक
चिन्तन में एक तृष्णान कडा कर दिवा और नीरखे के कवनों में एक ऐसी
अ वाक, जो अवनी हो तो उड़ाती है, मानो कामो में कहनी है— अपने
को जानो ! उसके ल, उवाचान पुअर कोक को चढ़कर महान् भावां-
नक सेमिन्की ने कहा था, 'क्या तुम समझने हो, यह तुमने क्या लिखा
है ? यह नसबव है कि जिन्हें बीत बरस के तुम यह सब नसबव कहो ।'

"मैं बीमार हूँ। अपकार-भावना से पीड़ित हूँ। आंतरिक प्रेरणा से हीन हूँ। मैं
मोचना हूँ मेरी आँतों में दर्द है। यकीनन मैं यह नहीं जानता कि यह दर्द क्या
है और 'हां' है ! यद्यपि मैं डॉक्टर और दवा के प्रति आस्थावान हूँ, पर मैं कोई
दवा नहीं लेता—कभी नहीं ली। और मैं अपनी अपकार-भावना के कारण ही
दवा नहीं लेता। आप जायद इसे समझ नहीं सकें, खैर, मैं समझता हूँ। और यह
स्वाभाविक ही है कि मैं इसे आपको समझा नहीं सकता—क्योंकि उसी अपकार-
भावना के कारण ही मैं आपसे कुछ कहने चला हूँ। औरों की अपेक्षा मैं कहीं ज्यादा
अच्छी तरह यह समझता हूँ कि अपकार मैं जाना ही कन्ना, बि सी और का नहीं—
फिर भी मैं क्या नहीं लेता तो क्यों ? —सिर्फ उसी अपकार-भावना के कारण।
मेरी आँतों में दर्द है, ठीक है, इसे और बढ़तर होने दो ।"¹

यह तटस्थ, उदासीन, आत्मनिवारणक, दूबी-दूबी-सी आवाज उस व्यक्ति की

1 मोदक कांम अंतरागत, एन्सिक्लोपिडिया कांम दोस्तोवस्की दु कांत, पृ० 53

है, जिसकी रचनाओं ने समूचे यूरोप के मानसिक जगत् को लकड़पौरका रूप दिया था। नीत्शे ने 1887 ईस्वी में 'मेमायर्स फॉम अंडरपाउंड' का फ्रेंच-अनुवाद पहुँकर अलग-एक विश्व को लिखा था : "कुछ हफ्ते पहले तक मैं इस व्यक्ति दास्तोवस्की का नाम भी नहीं जानता था। और तभी एक दिन अचानक किताबों की दुकान पर उसकी यह रचना हाथ लगी। वन, तुरंत ही एक गहरी आस्थीयता का स्फूर्ज बिजलियाँ छू गया। किताब वास्तविक गगीन है यह, अत्यंत विचित्र, अत्यंत अ-जर्मनीय। एक आवाज, अपनी ही हवी उड़ाती हुई, एक आवाज मानो कानों में कर्तती है—अपने का जानो!"

अपना ही मछीय उद्गमवासी, अपने को तार-तार करके सबके सामने रख देतावासी यह आवाज भी फियोडोर मिखाइलोविच दास्तोवस्की की !

1819 ईस्वी में माइकेल दास्तोवस्की ने मास्को के एक व्यापारी की कन्या से विवाह किया और सैनिक डॉक्टर के पद में अलग होकर वही मरिन्स्की अस्पताल में डॉक्टर का कार्य-भार संभाला। वही 20 अक्तूबर, 1821 ईस्वी को माइकेल के दूसरे बच्चे फियोडोर दास्तोवस्की का जन्म हुआ। अस्पताल से लौट एक क्वाटर में दास्तोवस्की-परिवार समाज से पूर्वरूप से बिलग होकर रहता था। परिवार में कुल सात बच्चे थे। फिर भी फियोडोर को जीवन में संघर्षहीन की तरह रहना पड़ा, क्योंकि भाई-बहनों के साथ व्यर्था होनेवाला जीवन बाहरी दुनिया से अत्यंत निर्लिप्त था और इसी कारण नीरसता और ऊब को ही जीवन का पर्याय मान लेना पड़ा। इस तंत्र घेरे में फियोडोर के मन में ईर्ष्या, स्थायिक उत्तेजना और कलह का जन्म दिया और परिवार की निरर्थकता की भावना को दुह किया।

फियोडोर जब दस वर्ष का था, उसके पिता ने बारोबोयसुला में एक छोटा-सा हथि-फार्म खरीदा, जहाँ बच्चे अपनी माँ के साथ गर्मियाँ बिताते थे। यह स्थान मास्को से करीब 100 मील दूर था। यहाँ पहुँचने के लिए घोड़ा-बाड़ी से दो दिन की यात्रा करनी पड़ती। फियोडोर के जीवन का यह एकमेव अवसर था, जब उसने बेहोली जीवन को देखा और यह अनुभव उसी के लम्बों में "मेरी दाद की ज़िन्दी पर सबसे अधिक गहरा और मजबूत प्रभाव डालने में समर्थ हुआ।" यही एक बार जब वह एक काश्पिक खूबवार भेड़िये के घात से पसीने-पसीने होने लगा, तो मरेई नामक किसान ने धीरज संभाला और अवमुक्त किया। साइबेरिया की जेल में बीस वर्ष बाद जब लेखक ने इस घटना को फिर स्मरण किया, तो अंतश्चेतना में एक नया उन्मेष फूट पड़ा, जिसने 'जर्नल ऑफ ऐन आन्डर' के सर्वोत्तम प्रतियों को अपनी ज्योति से उद्भासित कर दिया। 1834 ई०

में फियोडोर अपने बड़े भाई माइकेल के साथ जेरमेक की व्यक्तिगत पाठशाला में दाखिल हुआ। जैसे-जैसे दोनों भाई बड़े हुए, पिता ने अपने मन का छिपा रहस्य खोलना शुरू किया कि वे गरीब हैं, कि उन्हें खुद अपने पैरों पर खड़ा होना है, नहीं तो एक दिन उन्हें बिचारी बनकर सड़कों पर घूमना पड़ेगा।

आर्थिक कष्ट और विराणा के इसी वातावरण में फियोडोर की माँ का 1837 ई० में देहांत हो गया। माँ की मृत्यु के बारे में वह हमेशा ही आदर से भरा रहा और अपने अनेक चरित्रों की माताओं के 'प्यार-भरे, किंतु प्रभावहीन व्यक्तित्वों को' विवृत करके मानो वह अपनी मरी माँ को ही धड़ाना देता रहा। माँ की मृत्यु के दिनों में ही इंड-युंड में प्रसिद्ध कसो कवि पुष्किन मारा गया और फियोडोर के मन में यह गम बराबर बना रहा कि यदि माँ के थोड़े के दिन न होते, तो वह पुष्किन की मृत्यु पर जोकसूचक कागजी पट्टी जरूर बाधता।

बहुत कोशिश करके बाप ने दोनों भाइयों को पीटर्सबर्ग की सैनिक इंजीनियरिंग अकादमी में भर्ती होने के लिए तैयारी करने की व्यवस्था की। जनवरी 1838 ई० में फियोडोर प्रारंभिक परीक्षा में उत्तीर्ण होकर अकादमी में दाखिल हुआ, पर माइकेल आख की खराबी के कारण छांट दिया गया। साधारण माइकेल को रीवाल की इंजीनियरिंग अकादमी की तरफ लेनी पड़ी। इस अप्रत्याशित वियोग ने दोनों के बीच उन पलों को जन्म दिया, जो फियोडोर की आत्मकथा की अटूट कड़ी बनें। अकादमी में फियोडोर एक बाहरी और अजनबी की तरह ही रहा। न तो नृत्य-कलाओं में उसे दिलचस्पी थी और न जीवन के दूसरे मनो-विनोदपूर्ण कार्यों में। वह अपनी तरह की दो-एक विरल 'प्रतिभाशो' के साथ बैठकर 'अस्तित्व' की समस्याओं पर विचार-विमर्श करता, अथवा मोदेंवाले कमरे के अंधेरे कोनों में बैठकर मोमबत्ती की रोशनी में कुछ लिखता-पढ़ता रहता। वहीं सिडोवस्की से उसकी मित्रता हुई, जिसके संपर्क ने मन के भीतर दबे रोमंटिक स्वभाव को और तीव्र बनाया और उसने बड़े भाई को 'नदी के किनारे' के 'आत्म-हत्या-भरे जाहान' जैसे विषयों पर अनेक पत्र लिखे। उस समय दास्तोवस्की पर गिलर छाया हुआ था, उसने माइकेल को 1838-39 में कभी एक पत्र में लिखा—

"यह एक प्रकार का आनंदान्तरिक है। सिडोवस्की के साथ मेरे परिचय ने मुझे उच्च जीवन के अनेक क्षणों का बोध कराया है—वर यहां उसकी बात नहीं कर रहा। वह आनंद मेरे एक दूसरे साथी के कारण मिला है—जिसे मैं प्रेम करता था। —मैंने इसी समय गिलर को कंठस्थ कर लिया। उसके बारे में बातें कीं, जोसोकरोव के साथ वहुतें कीं, और मैं मानता हूँ कि किस्मत ने मेरे साथ कभी भी ऐसी दया नहीं की जैसी जिवनी के इन सुखी दिनों में उस महान् कवि को जानने का अवसर देकर दिया। 'उसको' साथ बैठकर गिलर पढ़ते हुए मैंने

उसके स्वभाव में भय, विषयतापूर्ण डॉन कारसो, भारविषस पोसा, और मोटिटर के दर्शन किये। मेरी यह दोस्ती जाने कितना-कितना सुख और दुःख है गयी— और अब मैं हमेशा-हमेशा के लिए इस विषय में लायोज रहूँगा। शिलर का नाम मेरी जिवनी का एक हिस्सा बन चुका है, एक जाइगरा जैसा जो मेरे मन में हजारों-हजार सपने जमा जाता है, कड़वे सपने! वंशु, इसीलिए मैंने तुम्हें कभी भी शिलर के बारे में कुछ नहीं लिखा—क्योंकि अब तो शिलर का नाम तुमने से ही पोसा होती है।”

यह पत्र जिस ‘उम’ के बारे में लिखा गया है, वह स्थी नहीं पुरुष था। पर वह पुरुष या कौन, यह आज तक ठीक-ठीक मालूम नहीं हो सका है।

शिलर और दूसरे साहित्यिकों के प्रति दास्तोवस्की का प्रेम बढ़ता गया। 1843 में अकादमी की परीक्षा में उत्तीर्ण होकर वह सैनिक इंजीनियरिंग विभाग में अफसर नियुक्त हुआ। उन दिनों रूसी साहित्य-जगत् एक प्रकार के पुनर्जावर्ण के दौर से गुजर रहा था और अनेक पत्र-पत्रिकाएं कुकुरमुत्ते की तरह पनप रही थीं। फियोडोर को लगा कि वह यदि मॉलिक रचनाएं न भी करे, तो सिर्फ यूरोपियन क्लैसिक्स का अनुवाद भर करके लखपती हो जायेगा। उसने बाल्जाक और जार्ज सैंड के अनुवाद शुरू भी किये, कुछ पूरे भी हुए, पर धन कमाने की योजनाएं कारगर न हो सकीं। यह जरूर हुआ कि इन ‘महान् कार्यों’ से अधिकारी नाराज हुए और उन्होंने ऐसी उजाड़ जगहों में उसका सदासला करने का निश्चय किया, जहां ये ‘महत् कार्य’ पनप न सकें। साचार फियोडोर ने त्यागपत्र दे दिया और 1844-45 के बीच बड़ी मेहनत से उसने ‘पुअर फोक’ (गरीब लोग) नामक मधु-उपन्यास लिखा। महान् आलोचक बेसिन्स्की इस रचना को पढ़कर फियोडोर से बोला, “क्या तुम समझते हो, यह तुमने क्या लिखा है? यह असंभव है कि सिर्फ बीस बरस के तुम यह सब समझ सको—।” फियोडोर मन-ही-मन दुहराने लगा, ‘क्या सचमुच मैं इतना महान् हो गया हूँ?’ इसके तीस वर्ष बाद उसने इस चटना का अपने जीवन का ‘सर्वोत्तम उद्दीपक क्षण’ कहा, पर उस समय तो वह निश्चय ही खुशी के मारे पागल हो गया था और इस तरह आत्मदर्शन में लीन हो गया था कि पुगंनेव, मेकालोव, और अनेमकोव आदि उसका मजाक उड़ाते थे और उसके नयाँदय को ‘साहित्य के मुछ पर पका हुआ मक्का’ कहकर खंगव करते थे। एक लतीफा यह भी उठा उन दिनों कि ‘अलमीक’ के संपादक से उसने कहा था कि ‘पुअर फोक’ के धारावाहिक अंश एक खास हासिया देकर छापे जायें ताकि दूसरी सामग्री से वे एकदम असंग मालूम हो सकें।

यही आकर दास्तोवस्की की जिवनी एक ऐसा मोड़ लेती है कि वह अस्तित्व

के असदृश मूल्य स्वरूप को उसकी सारी पीड़ा और बेतना के बोध के साथ देखने और अनुभव करने के लिए संकल्पित हो जाता है। रूसी परराष्ट्र विभाग का एक अधिकारी या वेनासेवेस्की, जिसने कुछ नवयुवकों को एकत्र करके एक छोटी-सी गोष्ठी बनायी, जिसमें चाद-सिगरेट के दौर के साथ ही विचार की स्वतन्त्रता, दास-प्रजा के निराकरण के उपाय, परिवार-उन्मूलन तथा आदर्श समूह-जीवन आदि विषयों पर गप्पचाजी होती। यह सही है कि तत्कालीन रूसी नवयुवक फ्रेंच साहित्य से बहुत प्रभावित हो रहे थे, पर इस समूह गोष्ठी का फास की ई० 1848 की राज्यक्रांति से कोई संबंध क्या हो सकता था भला, पर उस राज्यक्रांति की सफलता से सामंतशाही आतंकित थी और दूसरी ओर वेनासेवेस्की की गोष्ठी अपने विचारों को ज्यादा लोकप्रिय बनाने के लिए अर्द्ध रूप में प्रेम खरीदकर पैम्फलेट छापना शुरू कर चुकी थी। लिहाजा एक दिन राजद्रोह के अपराध में सभी पकड़े गये और सैनिक अदालत में मुकदमा चला। मुकदमे के दौरान दांस्तोवस्की को आठ महीने पीटर पास के किले में एकांत कैद काटनी पड़ी और बाद में आठ वर्ष के लिए साइबेरिया में कालेवानी की सजा हुई। जार ने यह सजा कम करके चार वर्ष कर दी और बाद के चार वर्षों तक सामान्य सैनिक की हेलियत से नौकरी बनाने का हुक्म मिला। 1849 ई० के दिसंबर के अंतिम दिन थे। समूचा पीटरसबर्ग क्रिस्मस की छुटियों में मशगूल था, उधर कैदी अपने मित्रों, बंधुओं और परिचितों को छोड़कर साइबेरिया के अंतिम छोर पर स्थित ओमस्क की जेल के लिए रवाना हो रहे थे।

ओमस्क की इस ऐतिहासिक जेल और उसकी जर्जर कालकोठरी ने दांस्तोवस्की की आत्मा में अंधेरी जिवनी की घड़कनों का जो अंकन किया, वे मुर्दा घर के संस्मरणों (इन मेमॉयर्स ऑफ द हाउस ऑफ डेड) में अपनी पूरी भयानकता के के साथ मुरझित है। अपराध और दंड (क्राइम ऐंड पनिशमेंट), एक लेखक की शायरी (द जर्नल ऑफ ऐन ऑवर) तथा कर्मोजोब-बंधु (कदर्स कर्मोजोब) आदि कृतियां भी कालकोठरी की निराश मुर्दनीभरी छाया की कालिमा से बची नहीं रह पायी हैं। यह कालकोठरी कितनी-कितनी जिवनी, बुझी और आदमी की ममता की चुकी है, कौन जानता है !

जेल में आने के पहले दांस्तोवस्की मिश्रित रूप से चिड़चिड़ा, एकांतप्रिय और किंचित रुबे स्वभाव का था। पोलिश सहयोगी तोकारचेवस्की ने अपने जेल के संस्मरणों में दांस्तोवस्की को यही जुगुप्सा से बाद दिया है, किन्तु यह भी सच है कि पीड़ा के भोग और भोग की बेतना ने दांस्तोवस्की के मन में मीकजीवन के प्रति एक अद्भुत आकांक्षा को जन्म दिया। कर्मोजोब-बंधु उपन्यास का एक पात्र कहता है—“उधों-उधों व्यक्तियों से मैं बूझा करता, रथों-रथों मानवता के प्रति मेरा प्रेम बढ़ता जाता !”

इसी जेल में उसे मिर्गी के दौर भी आये। वैसे तो वह हमेशा ही स्वभावगत दुर्बलता से पीड़ित, अधिर-चित और अस्वस्थ मन का व्यक्ति था, पर मनो-विज्ञान-वेत्ताओं ने उस घटना से गीछे 'ऑस्ट्रियन कॉम्प्लेक्स' का एक विविध उदाहरण खोज निकाला। 1929 ई० में जुलाई के 'रीयलिस्ट' में डॉ० फ्रायडन डॉस्तोवस्की के पिता की मृत्यु को एक सांगीन घटना बताया और लिखा कि इसी ने इस महान् उपन्यासकार के सम्पूर्ण जीवन को आमूल-मूल बदल दिया। मिर्गी की इस घटना को उन्होंने पिता की मृत्यु का परिणाम बताया। यह सच है कि फियोडोर के पिता की मृत्यु नहीं, हत्या हुई थी, यह भी सच है, कि उसका उस पर बहुत सख्त प्रभाव पड़ा; किंतु जैसा कि रॉस्कोवस्की की जीवनी के मुखसिद्ध लेखक एडवर्ड हैन्सेनर ने लिखा है—“जिन स्नायविक दुर्बलताओं का पीटसंबंध में वह बिकार हुआ, उनका इस मिर्गी से कोई संबंध न था। इससे, यह घटना उसके पिता की मृत्यु के आठ-नौ वर्ष बाद घटित हुई। एक प्रतिभाशाली व्यक्तित्व का मनो-विश्लेषण एक आकर्षक मनोविनोद ही ही, केवल यह सत्य कि डॉस्तोवस्की के पिता की हत्या हुई और अंतिम वर्षों में उसने एक ऐसा उपन्यास लिखा, जिसमें एक पुत्र अपने पिता की हत्या करता है, मनोविश्लेषणकर्ताओं के लिए, बिनासफर 'ऑस्ट्रियन कॉम्प्लेक्स' के पुरोहितों के लिए ऐसा आकर्षक सवाल प्रतीत हुआ कि क्या न उठे। जर्मन भाषा में इस विषय को लेकर जाने किन्तु मंथीर खोज और दिडलापून अनुसंधान भी प्रकाशित हो गये।”

15 फरवरी, 1854 ई० को डॉस्तोवस्की जेल से मुक्त होकर सजा का दूसरा दौर पूरा करने के लिए तैयार हुआ। सामान्य सैनिक के रूप में उसकी नियुक्ति सातवीं माइवेगियन इनफैंट्री, गेटालियन में हुई और वह सेमिपलटिन्स्क पहुँचा। किरगिय के घात-बैदान के छोर पर यह करीब पाँच हजार आबादी का एक छोटा-सा कस्बा था। इस कस्बे के जिला प्रोसीद्यूटर बैरन रैगल के सम्मन्धों में डॉस्तोवस्की के इस अवधि के जीवन का पूरा व्योरा मिल जाता है। यही वह मारिषा दिनिशियेवना के संपर्क में आया। मारिषा का जगजीपति कस्टम दिमाघ में मामूली नीकर था और वह एक दबने की माँ थी। जेल के एकान से दूरी हुई आत्मा उसके रूप और जीवन के आकर्षण से अभिभूत हो गयी। यदि रैगल ने अपने मित्र डॉस्तोवस्की की अनेकान सहायता न की होती, तो वह निस्संदेह पागल हो जाता। अपने बड़े भाई माइकेल को जेल में डालकर तथा रैगल की उदारता का नायायज कायदा उठाकर वह अपने इस उन्मत्तकारी प्रेम का पोषण करता रहा, उसने रैगल के साथ एक पत्र में लिखा—“कृपया गर्दन मत हिलाऊँ, मुझे गलत मत समझिए। मैं जानता हूँ कि उसके साथ मेरे संबंध से प्रेरित अनेक कार्य अनुचित

हैं। मैं पूर्ण निराश हूँ—कुछ सोच नहीं पाता—काल में उसे देख पाता, उससे बातें कर पाता—मैं पागल हूँ। इस तरह का प्रेम एक बीमारी है। मेरी दूसरी बार की दाता ने मुझे कर्ज के बोझ से दबा दिया है—मैं उससे मिल न पाया—मैं फिर जाऊँगा, चाहे घर्माव ही क्यों न हो जाऊँ। भगवान् के नाम पर, कृपया यह पत्र मेरे भाई को न दिखायें। मैं उसके प्रति पूर्णतः अपराधी हूँ। बेचारा अपनी अंतिम व्यक्ति-भर मेरी मदद करता है और मैं उसके पैसों को इस ढंग में बर्बाद करता हूँ।" अपने मन के अपराध-भाव की ऐसी तटस्थ मॉमाला दास्तोवस्की के चरित्र की कड़ी है और इस तटस्थ निर्मम चेतना ने ही उसे इमानियन की मछली ऊँचाइयों तक पहुँचाया।

उन और प्रतिष्ठा के मोह ने मारिया को अपने पति की मृत्यु के बाद दास्तोवस्की से विवाह करने को विवश किया। रैगल और दूसरे लोगों की सहायता से सजा साफ हुई और 1857 ई० के अगस्त के मध्य तक वह मास्को के पास स्थीर कस्बे में तबदील आकर रहने लगा।

चार-पांच वर्ष के बाद मारिया की मृत्यु हुई। मृत्यु के पहले भी मारिया से दास्तोवस्की को कोई जाति न मिली। उन्मत्तकारी प्रेम लंका और संदेह की गुलाम में मिसकता रहा। उसने रैगल को एक पत्र में लिखा—“वह मुझे बेइंतहा प्यार करती थी, मुझे भी उससे असीम प्रेम था। किंतु हम एक-दूसरे के साथ मेली न रह न सके। यद्यपि हम निश्चित रूप से दुखी थे, क्योंकि वह एक विचित्र, भदेह-पूर्ण, अजीब कल्पनात्मक स्वभाव की महिला थी, पर हम एक-दूसरे को प्यार करने से चूके नहीं—दुख ज्यों-ज्यों बढ़ा, प्यार और दुःख होता गया।” मारिया अपने प्रथम पति की मृत्यु के पहले भी टोमस्क के नवयुवक अध्यापक अग्रगुजोव से प्रेम करती थी, और उसने दास्तोवस्की के साथ विवाह मन से स्वीकार नही किया था। बहरहाल, इस विवाह से उत्पन्न दुखी आत्मा को सहारा और सुकून की जगह विनूषा और पीटा का अवदान ही मिला। मिर्गी के दोरे अस्ती-वस्ती आने लगे।

इस बीच उसने कुछ नहीं लिखा और अंततः जब ‘मेमॉयर्स फॉर अंडर-स्टैंड’ का लेखन शुरू हुआ तो अंतस् की सारी जड़ी-भूत बेदना उसकी लेखनी में अवतरित हो गयी। ‘मैं बीमार हूँ। बीमार हूँ। कभी न स्वस्थ होने वाला असाध्य रोगी—!!!’ इस दुःख की चेतना ने उसके लेखन में शार्पनिक चितन की अमिट छाप अंकित कर दी।

10 जुलाई, 1864 को दास्तोवस्की के बड़े भाई माइकल की मृत्यु हुई। एक विधवा पत्नी, चार बच्चे, एक रक्षिता और उसका बच्चा, 300 रुबल अवशिष्ट संराशि के रूप में, पचोत्स हजार रुबल का कर्ज, जिनमें 15 हजार का भुगतान सुरंग ही करना था, ‘दपोंक’ नामक पत्रिका, जो चाटे पर चलती थी और जिसके दो अंक नमय में पिछड़े थे—यह था उत्तराधिकार जो छोड़कर बड़ा भाई मरा। दुखी

जिंदगी को जिस-तिस करके घींजते हुए दाँस्तोवस्की के लिए सबसे पल्ला झाड़कर असम हो जाना ज्यादा संतोषप्रद होता, किंतु उसने अपने बड़े भाई की स्मृति के साथ कृतघ्न व्यवहार की अपेक्षा मरका भार अपने मिर्गी से पीड़ित कापते कंधों पर लाद लेना ही ठीक समझा। जैसे-जैसे 'इपोर' के कुछ अंक निकले और बंद हुआ। उगलविध दाँस्तोवस्की के लिए सिर्फ यह कि एक नयी लेखिका अन्ना कोरविन से परिचय, वही माँह और अंत में निराशा। कर्जदारों का दबाव बढ़ता गया। 'काइम ऐंड पब्लिशमेंट', 'इंडियट', आदि कृतियों पर जो कुछ पारिभ्रमिक मिला, उसका अधिकांश कर्जदारों और आश्रितों की श्रेष्ठ बंद गया। एक उपन्यास, जिसके नाम पर उसने स्टेनोवस्की में अग्रिम पैसे लिये थे, किसी भी हालत में 1 दिसंबर, 1866 को पूरा होना ही चाहिए था, अभी तक बटाई में पड़ा था। निश्चित समय पर उपन्यास न देने के बढ़ते स्टेनोवस्की को दाँस्तोवस्की के सभी उपन्यासों की बिना रायस्ली पुस्तकाकार छाप लेने का हुक था। कुछ सहानुभूति-जील मित्रों की राय से तय हुआ कि किसी टाइपिस्ट को गोबिल 'क्लिपेट' किया जाये, तो मायब समयसे पूरा हो जायेगा। और टाइपिस्ट के रूप में अन्ना गिरोरि-येना से मुलाकात हुई, जो उसकी दूसरी पत्नी बनी। यह लड़की दाँस्तोवस्की के लिए दूरत का सहारा होकर आयी। न मिर्क इसने अपने गारी-मुलभ आकर्षण और सद्गुणवहार से 'गैम्बलर' उपन्यास को 26 दिन में पूरा करा लिया, बल्कि कालांतर में परिवारवालों की कलह, स्वार्थ और बदनाम करने की कुचैष्टाओं के भीतर, आर्थिक तंगदस्ती में भी दाँस्तोवस्की का उद्धार करती रही और उसे मृत्यु के मुख से बचाने की गरज से वह परिवारवालों को गफलत में रखकर विदेश-यात्रा पर ले गयी।

विदेश-यात्रा और निवास के दौरान अन्ना ने अपने दुखी, अतृप्त, जकांत और संदेह-स्वभाव के पति को किस प्रकार पूर्ण परितृप्त आदमी में बदल दिया, वह उसकी लिखी डायरी में पूरी तरह अंकित है। दाँस्तोवस्की के बंदर एक ही ऐसा दुर्गुण रह गया, जो वह न छुड़ा सकी और जिसके चलते वह कई बार आर्थिक संकटों की कटुता सहने के लिए विवश भी हुई। दाँस्तोवस्की न केवल जुआ खेलता रहा, बल्कि इसे बुद्धिसम्मत मानवीय स्वभाव कहकर जराफ्त का नामा भी पहनाता रहा। पति-पत्नी स्वदेन लौटे, क्योंकि दाँस्तोवस्की को विदेश में रहकर हमेशा यह लगता रहा कि वह मातृभूमि रूस से बहुत असम हो गया है। पीटर्सबर्ग लौट आने पर अन्ना के प्रेम, व्यवस्था और अनुशासन ने पहले का सारा इतिहास ही बदल दिया। वह पति की रचनाओं को खुद प्रकाशित करने लगी और उसकी मोह-ममता और प्रेम की छाँव में सामान्य दुखी दाँस्तोवस्की एक

असाधारण मुजक के रूप में सामने आया। विभिन्न संस्थाओं की उसने नैतिक और आर्थिक रूप में सहायता की। तब उसके जीवन का वह भी क्षण आया जब 1880 ई० में पुष्किन की दर्पगाठ पर आयोजित उत्सव में सम्मिलित होने के लिए मान्को पटना। 8 जून की सभा में उसके भाषण ने जादू सा-सा अन्तर किया। तुर्गनेव का बहुप्रतीक्षित भाषण 7 जून को हुआ और उसके पाश्चात्य डंग-डों के कारण दर्शकों पर कोई प्रभाव नहीं पड़ सका। दाँस्तोवस्की की धडाँडालि इतनी ममत्वपूर्ण, मात्मीय और भावपूर्ण थी कि दर्शक विचलित हो गये। "और जब मैंने अंत में सकल मानवता की एकता की बात की, तो सारा हास तालियों की मड़गडाहट से गूज रहा था, दर्शक जो एक-दूसरे में अपरिचित और अज्ञान थे मिसक रहे थे, रो रहे थे, गले से गले मिल रहे थे। चारों तरफ सिर्फ एक ही शोर था—धर्मदूत ! मसीहा ! ! तुर्गनेव, जिसके विषय में मैंने कई नम्र प्रशंसात्मक शब्द कहे थे, आँखों में आंसू भरे मुँहसे लिपट गया। अनेकों ने मुँहसे हाथ मिलाया और मेरी गर्दन चूम ली।"

सरकारी बीबनीकार स्ट्राखोव ने लिखा है—“सब लोग इस तरह चुन रहे थे, घोषा अब तक किसी ने पुष्किन पर कुछ कहा ही नहीं।”

रविवार, 28 जनवरी 1881 को, दाँस्तोवस्की की मस्तिष्क के पक्षाघात से मृत्यु हुई। इसी इतिहास में पहली बार एक देखक की मृत्यु सार्वजनिक शोक का विषय बनी। शोक राजकीय और जन सामान्य का। जनवरी 31 को कभीय तीन हजार जन-समुदाय, अनेक संस्थाओं के प्रतिनिधि, हजारों दर्शक, अपने प्रिय नेत्रक को विदा देनेवाले हजारों पाठक सब के साथ चले। और उल्लेख्य घटना यह भी कि “चर्च के कार्यकर्ताओं को दूसरे गेज फर्ज की सफाई करते समय कितना-कितना आश्चर्य हुआ, जब उन्हें कहीं भी अली हुई सिगरेट का कोई टुकड़ा तक न मिला।”¹

दाँस्तोवस्की केवल महान् लेखक ही नहीं, एक अप्रतिम चिंतक और ‘विज्जनी’ भी था। उसकी अंतरात्मा के भीतर एक बंद मन्दता, उफनता समुद्र था, जो न तो कभी शांत हुआ, न स्थिर। अब तक उसका अधिकांश संज्ञा: अध्ययन ही रहा है। दाँस्तोवस्की का अध्ययन उसके तन और मन की समग्र शक्तियों के युगपत् विश्लेषण के बिना संभव नहीं है। मेरेजकोवस्की के लिए दाँस्तोवस्की नारीरिक स्थूल तथ्यों की महत्ता का माध्यम मात्र हो सकता है, किंतु जैसा कि निकोलाई बर्ट्रैंड ने लिखा है कि, “एक महान् लेखक वस्तुतः अपनी आत्मा की पूर्ण अभिव्यक्ति होता है, इसलिए उसका अध्ययन हमें ज्ञान ही शरीर और आत्मा

1 दाँस्तोवस्की की बीबनी से, जिसे एन्वर्थ हेलरकार ने लिखा है।

की युगनद्ध समझता के साथ ही होना चाहिए।¹ यह सच है कि दास्तोव्स्की मनुष्य की सामान्य जारीक बुद्धि और विज्ञानकारी सक्रियता का अद्भुत जानकारी था, और वह अपने आश्चर्यकारी सूक्ष्म विषयों के बल पर पाठकों को बन्धीभूत करके छोड़ता बना जाता है, किन्तु यह उसके साहित्य का अत्यंत ऊनरी स्तर मात्र है। वस्तुतः वह मनुष्य के अंतःस्थरीय सांक का, मानवीय स्वभाव के समूचे घात-प्रतिघात का विश्लेषण चित्रित है, और यही उसकी समूची रचना का शास्त्रात्मक अवदान अपनी विश्लेषण शक्ति के साथ प्रकट भी हुआ है।

तात्सिताय और दास्तोव्स्की का अंतर स्पष्ट करते हुए निकोलाई बरिदेंक ने दो दिशाएं दिखे हैं, वे यही सूक्ष्मता से नये और पुराने के संबंध को उद्घातित करते-से प्रतीत होते हैं। दास्ताव्स्की मनुष्य की अंतरात्मा की उस अंतिम सतह पर था, जहां वह सब-कुछ, काला-सफेद, अच्छा-बुरा भर्त्साभाति देख सकता था, जबकि तात्सिताय सारीक स्तर या मन के आरंभिक स्तर के समुद्र पर विद्यमान थे। वे यह नहीं देख सके कि आत्मा के अंतर्तम अंधस्रोतों में क्या हो रहा है। तात्सिताय तर्कपूर्ण बुद्धिवादिता को प्रधान मानकर जो समाधान प्रस्तुत करते हैं, वे दास्तोव्स्की के निकट 'ज्यामितिशास्त्र' से अधिक महत्त्व नहीं रखते। इसी बात को नज्द करके उसने लिखा था कि "दो और दो मिलकर चार होते हैं— यह ज्ञान जीवन का अंग या उसका मूलक नहीं है, सच कहा जावे तो मृत्यु के आरंभ का मूलक है।" तात्सिताय दास्तोव्स्की की अपेक्षा ज्यादा कलापूर्ण लेखक हो सकते हैं, किन्तु जितन के क्षेत्र में उनका महत्त्व नहीं के बराबर है। दास्तोव्स्की घटनाओं और वस्तुओं के बारे में इतनी सूक्ष्म जानकारी रखना था कि वह मनुष्य-जीवन के शास्त्रात्मक विरोधाभासों से भर्त्साभाति परिचित था। इसी कारण वह यह भी जानना था कि जीवन में प्रत्येक दो डग आने की मात्रा के लिए एक टग पीछे भी रहना पड़ सकता है, जबकि तात्सिताय अपने सहज संदेहहीन सीधे मार्ग पर बिना झुंझ-झुंझ के चलते जाने के समर्थक थे। दास्तोव्स्की मनुष्य सत्य मानवीय आत्मा के विश्लेषण के भीतर से पाना चाहता था, इसीलिए वह भविष्यदृष्टा की तरह यह जान सका कि मानवीय जीवन में नयी क्रांतियां पनप रही हैं, और विस्फोट होने को हैं, जबकि तात्सिताय के लिए मानव-जीवन प्रकृति से विकसित उसी सूक्ष्म इत्थ पदार्थ की उपज मान था, जो पेड़-पौधों और पशु-जन्तु को रूपाकार देती है। तात्सिताय का वैज्ञानिक मानकशास्त्र प्राचीन परंपरा का सर्वोच्च कलात्मक विकास है, किन्तु यह आधुनिक युग की इंसानियत की आकांक्षाओं और अनुभूतियों का सच्चा दर्पण कदापि नहीं है। मोस्को की भाषा में कहें तो तात्सिताय 'अपोलोवादी' यानी निवृत्तिमूलक कलाकार हैं,

1. बरिदेंक, 'दास्तोव्स्की, जीव एवं कार्य', 1936

अवधि दास्तोवस्की डायरीमियन बितक है, प्रवृत्तिमूलक, हाँ—वाचक भाँसना और विचारक। अपने समूचे जीवन में तार्किकतामय ईश्वर को बुझते रहे, उस नरक जैसे एक अनीश्वरवादी झूठता है और अपने कां नीतिशास्त्र के भ्रष्टाचार में उलझाते रहे, जबकि दास्तोवस्की को ईश्वर से कोई सीधा मतलब न था, बितु उसने मनुष्य के अंतर्गत के अंधलोको के भीतर सत्य की जो रोजमी देखी वह आत्मिक और ईश्वर-अन्वेषियों के लिए भी दुसंध थी। एक प्रकार से वह ईश्वर से संबंध न रखनेवाला व्याप्यात्मिक व्यक्ति था। दास्तोवस्की नीतिशास्त्री नहीं था किंतु मनुष्य के स्वभाव और निर्वास (डेस्टनी) से इस तरह परिचित था कि ईश्वर ने स्वयं उनके सामने अपने को मानवीय अंतर्लोक की अंधेरी संधियों में प्रकट कर दिया। इस दृष्टि से उसने सिद्ध कर दिया कि पारंपरिक नीतिशास्त्र की अपेक्षा मानव-प्राणिशास्त्र का ज्ञान कहीं ज्यादा महत्वपूर्ण है। अनेक दृष्टियों से वह नीलो के बहुत करीब है, किंतु दोनों में एक बहुत बड़ा अंतर भी है। वह नीलो की भांति काल्पनिक महत् मानव की बेसी पर वर्तमान मनुष्य, अपनी सागे अष्टाई-बुगई से निमित सामान्य मनुष्य की हत्या करना नहीं चाहता। वह वर्तमान मनुष्य के अस्तित्व को न तो धर्म की बीज मानता है और न ही त्यागि की। वह उस महत् मानव की कल्पना भी नहीं कर सकता जो अपने सामने भट्टा से नुटने झुकाये सामान्य मनुष्य को लीलकर अपने जादूई बहृष्यन की दृष्टि करे।

दास्तोवस्की के लिए वास्तविक सत्य रक्त-मज्जा-मांस के बने मनुष्य के बाहरी कनेवर से उत्पन्न रूपों में प्रकट नहीं है, बल्कि उसके अंतस् की गहराइयों में निहित है। वे सत्य ईश्वर की मूल साम्यता के साथ मनुष्य से संबद्ध नहीं हैं, बल्कि मनुष्य की मूल साम्यता के साथ ईश्वर और जीतान से जुड़े हैं। उसने स्वयं लिखा है—“मेरा सारा ध्येय मनुष्य पर केंद्रित है और सारा प्रयत्न इसी के स्वभाव, चरित्र, जीवन-पद्धति, अनुभव और विचारों के विश्लेषण और परिज्ञान में कृत-कर्म है।” वह अंधेरे जीवन का शिल्पी है, इस जीवन में वह आत्मा की किरण जमाना चाहता है, पर कैसे? किसी बाहरी प्रकाश को अवतरित करके नहीं, बल्कि स्वतंत्रता का वह चरम रूप प्रदान करके, जिससे मनुष्य राज्य, धर्म, नियम, यहाँ तक कि चिराट् काल्मिक जूत (आईर) से भी मुक्त होकर अपने अंतर्गत कां उद्घाटित कर सके। दांते की तरह वह मनुष्य को स्वर्ग और नरक के मध्य स्थित एक विषम एजेंट नहीं मानता। मानवतावाद की चरम परिणति का नतीजा वह जानता था कि आदमी आदर्शवादिता से आकर्षित होकर दो ‘बाइमेकन’ का प्राणी हो जायेगा, जिनमे मंडाई-बीड़ाई तो होगी, गहराई नहीं रहेगी; क्योंकि मनुष्य की वास्तविक आत्मा या अंतःलोक दृष्टि से ओझल होते जायेंगे, इसीलिए वह

मनुष्य को सब मिथ्यादशों से मुक्त कराने के लिए 'अतिवादी' स्वतंत्रता का पक्षपाती है, जो उसे कगार से ढकेलकर उस गहराई में डोक देगी जिसे लोग मर्क कहते हैं, किन्तु जो मनुष्य को आत्मा का एक सबल पक्ष है और उसकी मुक्ति के बीज उसी में छिपे हैं।

दास्तोवस्की के इस प्रयत्नों ने एक ऐसे मनुष्य को जन्म दिया, जिसे हम अंतःस्मरीय (अइन्प्राउड) मनुष्य कह सकते हैं। इस नवमुक्त मानव की विशेषताएं हैं: अतिणयतावादी वैयक्तिकता, अकेलापन, और विश्व के ऊपरी ममत्व के स्वयं की अवहेलना। वह अपने प्रति एक इस कदर का अस्वास्थ्यकर आत्ममोह जगाता है कि निरंतर अपनी आत्मा के अंधलौको की यात्राओं में ही सीम स्था है। वह हमेशा ही अतांकिकता (अन्तरीजनेबलनेम) और अर्धहीनता (ऐन्मर्हिटी) में विश्वास करता है। 'मेगाथर्स फॉम अइन्प्राउड' का नायक कहता है, "यदि किसी दिन विश्व-नियमों के भीतर, अचानक सामान्य नाक-नकल का, या मूढ़ विचित्राये चेहरे का कोई व्यक्ति प्रकट हो जाये और हमसे कहे—सुनो भद्र लोगों, यदि मैं तुम्हारे सारे बुद्धिपूर्ण तर्क-जाल को टुकड़े-टुकड़े में ध्वस्त कर दू और तुम्हारे समूचे रेखागणित को कूड़े में फेंक दू और फिर हम सब अपनी ही बेबकूफ इच्छा के सहारे जीवन का उपक्रम करें—तो? यो मुझे विश्वास है कि वह कोई महान्त की बात न होते हुए भी, इनका तो करेगी ही कि लोग उस आदमी पर फूलमानाओं की बाछार कर देंगे—ऐसा क्यों? इसलिए कि यह आदमी का सहज स्वभाव है। केवल एक स्थिति में आदमी जान-बूझकर कुछ निरर्थक (ऐक्सर्ड) करना ही चाहता है और वह ओ कितनी सर्वोच्च मूर्खतापूर्ण स्थिति है—आदमी कोई 'ऐक्सर्ड' कार्य क्यों करना चाहता है? ताकि वह दिखा सके कि 'ऐक्सर्ड' चाहने और करने का उसका पूरा अधिकार है।" दास्तोवस्की कहना चाहता है कि मनुष्य के स्वभाव में ऐसा कुछ व्याप्त है कि उसे बने-बनाये थोड़िक नियमों के साथ में डानने का प्रयत्न विफल हो जाता है। मानव-समाज कभी भी 'तर्कपूर्ण' समष्टि नहीं बन सकता, क्योंकि अतांकिकता उसके जीवन का अंग है।

फिर इस अतांकिक विश्व की रक्षा कौन कर सकता है? "सौदर्य इसकी रक्षा करेगा!"—यह दास्तोवस्की का उत्तर है। सौदर्य से बड़ा कोई तत्त्व दास्तोवस्की नहीं जानता, किन्तु उसका यह सौदर्य तत्त्व भी ईश्वर की तरह ज्ञात-प्रमन कोई दिव्य पदार्थ नहीं है। सौदर्य स्वयं में खंडित, मोहबस्त, भयंकर रूपाकार लेकर निरंतर वसतिमान रहता है। जित्वा कर्मोंजोब के तर्कों में, "सौदर्य एक भयंकर और घासकारी वस्तु है। वह प्रियतमा से आरंभ होकर समस्तिकी सर्वधों की ओर मुड़ सकता है। इसका सबसे आवश्यकजनक रूप तो यह है जब कोई आदमी 'सौदर्य' के आदमों को आत्मा में पूजते हुए भी 'मेरी प्रियतमा' की माला जपा करे।"

यह है दाँस्तोवस्की की मान्यता 'नदमुक्त मनुष्य' के बारे में, जिसने प्राचीन मानवतावाद के सारे सिद्धांतों को ध्वस्त करके रख दिया।

जैसा मैंने पहले ही कहा, दाँस्तोवस्की जिस 'नदमुक्त मनुष्य' में विश्वास करता था, उसके सही अस्तित्व के लिए 'स्वतंत्रता' को आवश्यक उपादान मानता था। यह स्वतंत्रता दाँस्तोवस्की के विचार से सर्वानुशासक तत्त्व है, जिसके बिना मंसार में किसी भी प्रकार की समन्वयधर्मिता (हरिमानी) का उदय नहीं हो सकता। यह मानता है कि इस 'स्वतंत्रता' का समझना आसान है, इनका इस्तेमाल बहुत कठिन है, क्योंकि सामाजिक, धार्मिक या नैतिक बंधन हमें एक प्रकार की सुरक्षा प्रदान करते हैं। स्वतंत्रता का उपभोग करने का अर्थ है: सभी प्रकार के छतरों का जानने और उनको सहन की जाँझन उठाना। बदसँ कमी-जाँझ का एक पात्र कहता है—'क्या तुम भूल गये कि पाप-पुण्य का अंतर बुझने की स्वतंत्रता का उपभोग करने की अपेक्षा मनुष्य 'सति' क्यादा पसंद करता है, वहाँ तक कि भौत भी !' लेकिन इस स्वतंत्रता के बिना मनुष्य के अस्तित्व को कोई अर्थ दे पाना असंभव है।

इसी स्वतंत्रता से जुड़ा हुआ एक प्रश्न नैतिकता-अनैतिकता का भी है। मनुष्य पाप क्यों करता है? उत्तर है: जहाँ स्वतंत्रता होगी वहाँ पाप भी होगा। अगर स्वतंत्रता नहीं है, तो समूचे पाप के लिए ईश्वर को ही उत्तरदायी बनना पड़ेगा। स्वतंत्रता अनुचित-उचित के विवेक से परे (इर्रेजनल) का तत्त्व है। वह एक साथ ही अच्छे-बुरे, दोनों तरह के कार्यों को जन्म देती है। स्वतंत्रता की ही चिकित्सक उपलब्धि है स्वेच्छा। और यह स्वेच्छा या स्वेच्छाचारिता पाप की जननी बनती है। इसीलिए पाप या बुराई को कभी भी बहिर्गत दृष्टि से नहीं देखा जा सकता। बहुत-से लोग इस तर्क को दाँस्तोवस्की का 'आत्म-संगोपन' कार्य मानते हैं, यानी प्रकारान्तरेण वह अपने नीच कृत्यों को सम्मानजनक बना रहा था, किंतु ऐसी बात है नहीं। वह हमेशा ही बुराई या पाप के विरुद्ध संघर्ष करता रहा। वह यह जरूर मानता है कि पाप का पच भी मनुष्यता का दुनिवार भाग्य है और उस पर चमने के लिए विवश होते हुए भी मनुष्य अपने अनुभवों से अपने को संपन्न और कभी-कभी उन्नयनशील भी बना सकता है। बहुत-से लोगों को दाँस्तोवस्की इसी मान्यता के कारण एक खतरनाक लेखक प्रतीत होता है, क्योंकि उसके अनुसार आत्मिक संपन्नता और उन्नयनशीलता के लिए पाप के मार्ग पर चलना आवश्यक है। किंतु वे उनके विचार का दूसरा खंड भूल जाते हैं। दाँस्तोवस्की की धारणा थी कि स्वतंत्रता के अभिजाप के रूप में उत्पन्न पाप-कार्यों से पूर्णतः बचा तो नहीं जा सकता, किंतु निरंतर आत्मिक उन्नतता पाने के लिए यह आवश्यक जरूर है

1. व. डब्लू. कमीनोव, कार्टेल, पार्वेट, हीनबाम (1948), पृ. 296

कि पाप को पूजित मानकर निर्मग्न रहें और उनके प्रतिकार में प्राप्त यातना को प्राप्ति के रूप में स्वीकार होकर लेंगे। यहाँ भी यह मनुष्य की स्वतन्त्रता के प्रति आगे की अपेक्षा आस्था का अर्थ मनुष्य की सुधारने का कार्य किसी शक्ति नियंत्रण की, नहीं, व्यक्तिगत ज़िम्मेदारता के तत्त्वों को ही लाना चाहता है। डॉ. दास की काया रूप ईसाई धर्म के अनुयायियों को हमेशा ही उसमें विनम्र करता रहा। यद्यपि निकोलाई मरिया के फिनिक्सन अस्तित्ववादी दार्शनिकों के इस तर्क को जो उसकी धार्मिक अनुसंधानता का प्रभाव ही स्वीकार कर लेते हैं।

दासों बस्की के विषय में यह सत्य है जो व्यक्ति को दुःखों में विदीर्ण कर देती है। यह एक धर्म है। उल्लंघनी हुई नीतिशास्त्र, जो सत्य-वृत्त को लीन जाती है। बर्गिण ने लिखा है कि "किसी भी प्रेम की व्यक्तियों के अधिक संपर्क में उन्हें उठकर निम्नी विषय सूक्ष्म सत्ता का रूप नहीं ले सका।" दासों बस्की भी न तो प्रेम के वाणिज्यिक संप्रयोजन की उचित भीमांसा कर पाया और न उसे उस भावना में बदल ही सका जहाँ यह आचार्य गुप्त के शब्दों में 'लोकसंगम' की प्रेरणा बन जाता है। यह जरूर है कि वह 'जन-ओदन' के प्रति हमेशा भ्रष्टाचार रहा।

अंति और समाजवाद के विषय में भी उसकी धारणाएं काफी व्यक्तिगत थीं। अंति को वह 'अराजकता' का ही रूप मानता था, क्योंकि इसके पीछे मनुष्य की ईश्वर के रूप में प्रतिष्ठित होने की दुष्प्रवृत्ति होती है। फिर भी वह आंतरिक क्रान्तियों का प्रवल समर्थक था। समाजवाद के प्रति उसकी आस्था के दो कारण थे। पहला यह कि वह ईश्वर में विश्वास नहीं करता और मानवीय आत्मा को पूर्ण स्वतन्त्रता प्रदान करता है, और दूसरे उसे लगता था कि दुखों और कष्ट-हालातों के उद्धार और विश्वव्यापी मानवता की एकता का एकमात्र रास्ता यही है। दासों बस्की के विषय में एक आश्चर्यजनक तथ्य यह भी है कि वह इसी जीवन और जनता का अनन्य प्रेमी था। वह छोखले अंतरराष्ट्रीयतावाद में विश्वास नहीं करता था। वह बस्तुतः एक प्रकार का पॉपुलिस्ट (जनवादी) था, जो यह मानते थे कि जनता जनार्दन का ही रूप है। जनता में ही ईश्वरीय विभूति का दर्शन होता है। दासों बस्की के व्यक्तित्व का यह एक अद्भुत पहलू है कि वह घोर वैयक्तिक अस्त-हस्तीय मानव का एक चित्तेरा था, राष्ट्रीय था, समाजवादी था और सभी अर्थों में आधुनिक था।

अस्तित्ववादी विचारधारा : यास्पर्स और हेडगर

एक सवे अखेर तक अस्तित्ववाद एक वैयक्तिक दृष्टि बना रहा, लेकिन इसे कुछ दर्शन के बीछटे में बड़ने का काम दिया यास्पर्स और हेडगर ने। यास्पर्स ने कहा कि अस्तित्ववादी दर्शन विचार की बहु पद्धति है जो समूचे अस्तित्व ज्ञान के प्रयोग और उसके अस्तित्वमय का प्रत्यक्ष करती है, ताकि मनुष्य अपनी 'अपनीयता' को या लके। यास्पर्स की इन मौलिक उद्घाषणाओं को समेटकर हेडगर ने अस्तित्ववाद को नया रूप देने की कोशिश की।

कीर्कगार्ड, नीत्स्चे और दाँस्तावस्की ने मनुष्य-जीवन को उसकी सारी विचलताओं और मजबूरियों के साथ एक नयी दृष्टि से देखा। इन सवने सत्य को वैयक्तिक अनुभव की वस्तु माना और उन्होंने अस्तित्व के ऊपर आरोपित सभी बाबरणों को, चाहे वे धर्म, समाज, राज्य, दर्शन अथवा नीतिकता से ही उत्पन्न क्यों न हों, विदीर्ण करने का प्रयत्न किया। व्यक्ति को प्रतिष्ठा मिली, जीवन को एक नयी दृष्टि। पर यह दृष्टि दृष्टि-मात्र ही थी, दर्शन नहीं बन सकी। अस्तित्ववादी दृष्टि कभी दर्शन बन भी सकती है, इसमें संदेह है। क्योंकि अस्तित्ववाद जीवन की जिस वैयक्तिक चेतना को प्रभुत्वता देता है वह दर्शन का विषय बनकर सिद्धांतों के बीछटे में कसी जाकर कितनी वैयक्तिक या कितनी सचेत रह पायेगी, कहना कठिन है। व्यक्तिगत सत्य दर्शन की पिटी-पिटाई पद्धति में संयोजित होकर अपना संपूर्ण निजत्व खो बैठता है। इसी कारण कीर्कगार्ड या नीत्स्चे को कुछ दार्शनिक कहना बहुत लोगों को स्वीकार्य नहीं होता।

अस्तित्ववाद को गूढ़ दर्शन की पीठिका प्रदान की वास्पर्स, हेडगर और मासंस ने। इनके पूरे चिंतन को संक्षेप में उतार पाना संभव नहीं है। इसलिए इस निबंध को इन दार्शनिक धाराओं का समझने का एक प्रयास माना जाए।

वास्पर्स का जन्म 23 फरवरी, 1883 ई० को ओस्टेनबर्ग में हुआ। पिता कार्ल वास्पर्स पहले जेनिक, बाद में एक बैंक के रायरेंटर थे। मा का नाम था हेनरिते नी तानजेन। वक्पर्स आई-यूनों के साथ काफी सुरक्षित और प्यार-प्यार-भरे वातावरण में बचपन। ग्रेटे-टेट मन में नरमिल मामूली कर्मकांड के अलावा उसे का कोई विशेष प्रभाव नहीं पड़ा। दर्शन में डाक्टर होने की कभी इच्छा नहीं, सब तो यह है कि वास्पर्स बिस्मिल के रॉटर है। "दार्शनिक होने का निर्णय मुझे उनका ही थोड़ा-कुछपूर्ण लगता जिनका कवि होने का।" बिस्मिलस्य में भी रुचि थी, एटनी होने की तमन्ना थी। दर्शन का भी अध्ययन किया। "नितु दर्शन में मैं जो दृढ़ता था वह कभी न मिला। न तो सृष्टि-विषयक मौलिक अनुभूतियाँ, और न ही स्वयं को सुधारने या प्रगति करने के लिए कोई निर्देश या संकेत। मिनी निक के संदिग्ध धारणाएँ, जो वैज्ञानिक सत्यता का दावा करती थी। बिस्मिलस्य का अध्ययन हमेशा ही असंतोषकारी इसलिए रहा कि मैं कभी यह न समझ पाया कि आखिर यह जीवन के किन क्षेत्रों में उपयोगी हो सकता है। साधार 1902 ई० के आयपाम यूनिवर्सिटी के तीसरे सेमेस्टर (सत्र) के खतम होने-होते चिकित्सा-विज्ञान की ओर मुड़ जाना पड़ा। ऊपर से डॉक्टरी पेशे का रुच था, मगर भीतर में मन विश्वविद्यालय के अकादमीय जीवन के लिए लाला-यित था।" पांच वर्षों तक चिकित्सा-विज्ञान का अध्ययन करने के बाद वे हाइडेलबर्ग के मानसिक चिकित्सा-क्लीनिक में नहायक नियुक्त हुए। प्रथम विश्वयुद्ध की विभीषिकाओं ने वास्पर्स को पूरी तरह सन्नोदर कर रख दिया। "युद्ध-पूर्व यूरोप का जीवन अब जायद कभी न साँटेगा!" व्यथा की इस प्रतीति ने पुनः दर्शन की ओर अभिरुचि जगायी। 1921 में वे हाइडेलबर्ग दर्शन के प्राध्यापक बने। 1937 ई० में नाजी शासन ने राजनीतिक कारणों से उन्हें विश्वविद्यालयीय सेवाओं में मुक्त कर दिया—प्रमुख कारण यह था कि उनकी पत्नी यहूदी थी। 1945 में उन्हें पुनः दर्शन के प्राध्यापक-पद पर बहाल कर दिया गया। 1948 में वे यामेस में दर्शन के प्रोफेसर के रूप में कार्य कर रहे हैं। 1931 में उन्होंने समवायविक जीवन पर एक अत्यंत विचारोत्तेजक पुस्तिका लिखी—'आधुनिक जगत् और मनुष्य'। "मनुष्य के अस्तित्व के लिए सबसे बड़ा खतरा," वास्पर्स के अनुसार, "आविधिक साधनों के जल पर समूह के लिए नियोजित उत्पादन की व्यवस्था है। आधुनिक कल्याणकारी शासन के विशाल मशीनी संगठन में मनुष्य

जो था, वह भाग नहीं रह सकता। इन दोनों को महत्तम दार्शनिक मानते हुए मात्सर्स ने लिखा है कि इनकी सबसे बड़ी मानसिक विशेषता यह है कि इनका दर्शन स्कूली वैज्ञान्य में प्रेरित न होकर अपने निजी अस्तित्व के भीतर में उपजा-गनपा था। इनका मूल प्रश्न पूर्णतः मानविकी और नवीन है—जैसे, मनुष्य होने का अर्थ क्या है? या ईसाई होने या न होने का तात्पर्य क्या है? ये प्रश्न दम्पत्यः पारस्परिक दर्शन के रूप और उपयोगिता पर ही प्रत्यक्ष चिन्तित हैं। दार्शनिक फार्मूले या निष्कर्ष क्या सार्वजनिक तथ्य और समझ की दस्तु हो सकते हैं? और क्या ऐसा होता हुआ भी वे मनुष्य की व्यक्तिगत अनुभूतियों और विचित्र प्रतीतियों से भेग रखते हैं? हीगेल तक आकर पारंपरिक दर्शन समाप्त हो जाता है, क्योंकि अब बाइबल सार्वसत्तात्मक प्रवृत्तियाँ किसी भी व्यक्ति के लिए कोई अर्थ नहीं रखती। प्रसिद्ध अस्तित्ववादी लेखिका सिमॉन द बोच्वा ने हीगेल की इस सार्वसत्तात्मक मूल्य बाधनी पद्धति को संकेत करते हुए लिखा था—“बिचलोचि के नेज़नल के अवैयक्तिक वातावरण में हीगेल पढ़ते हुए मुझे अचानक, 1940 में बड़ी शांति मिली थी। किंतु जब मैं पुनः सड़क पर आयी—असली आकाश के नीचे और उस वातावरण से दूर—तो मुझे लगा कि इस पद्धति का मेरे लिए कोई उपयोग ही नहीं है। अव्यक्त अनंत सत्ता के वहाने, मृत्यु के लिए जो कुछ सात्वना के जम्ब मिले थे, वे व्यर्थ थे, क्योंकि मैं अब भी जीवित लोगों के बीच ही रहकर जीना चाहती थी।”¹

मात्सर्स को वैज्ञानिक तथ्यतावाद और उसकी पद्धति के प्रति अथछा न थी, किंतु वे उसकी पूरी सीमा भी समझते थे। इसीलिए उन्होंने लिखा कि विज्ञान के भी

अपने अंधविश्वास और कहियाँ हैं। धर्म और विज्ञान की इन कहियों और अंध-विश्वासों से छुटकारा पाने के लिए आवश्यक है कि हम छुड़ दर्शन की ओर मोट चले। दार्शनिक के लिए अनिवार्य है कि वह जाने कि विज्ञान स्थूल पदार्थ और उसके गुण-धर्म की व्याख्या तक ही सीमित है। यह कभी भी भ्रुष्य के आंतरिक सत्य का साक्षी नहीं हो सकता। वास्तव की कोंकगार्द की तरह ही मानते थे कि वास्तविक सत्य व्यक्ति की आंतरिकता है—(दुध उग सप्रेषिटिबिटी)। विज्ञान मानवीय चेतना और दुष्य जगत् के बीच संबंध का गूँव है। किन्तु स्वयं जगत्मात्र का ज्ञान मानवता का अभीष्ट नहीं है? मनुष्य-जीवन में ऐसे अनेक सूक्ष्म तत्त्व, संवेग, अनुभूतियाँ, उद्वेक तथा सहज ज्ञान के दृश्य मिलते हैं, जो न तर्क, कर्मणों में बँध सकते हैं और न वस्तु-भेद या गुण-भेद की श्रेणियों में ही उन्हें समेटा जा सकता है। ये प्रसिद्धासो दृश्य और सूक्ष्म भाव पूर्ण विकसित और पूर्ण साधन-व्यवस्था वैज्ञानिक प्रक्रिया से अंदर भी छनकर फिसल जाते हैं और पकड़ में नहीं आते।

मानव-ज्ञान के हमारे रूप भी जिनमें इतिहास प्रमुख है, अस्तित्व का समझने के लिए निष्पयोग्य हो जाते हैं। यह नहीं है कि हम अन्वेषण में मोघकर्ता का विज्ञान मस्तिष्क भी काम करता है, किन्तु इसके निष्पत्ती भी हमें ज्ञान अपूर्ण ही रहते हैं। एक अर्थ में, इसी कारण, इतिहास हमेशा ही समयसमयिक होता है। इसलिए दर्शन को यदि दमन, उपयोगी बनाना है, तो उसे विज्ञान की कहिबादिला और निदिष्टतावादी पद्धतियों से असम रहना ही होगा। आज के दार्शनिक को भव जीवन और जगत् के उक्त आंतरिक रूप की ओर उन्मुख होना है, जहाँ विज्ञान की पहुँच नहीं हो सकती। इस प्रकार के ज्ञान के लिए पूर्ण जागरूक आत्मचेतना की आवश्यकता है।

पूर्ण जागरूक आत्मचेतना मेरी अपनी निजी ऐकात्मिकता और स्वतंत्रता ही है। मैं क्या कहूँ? मेरे सारे कर्म-कृत्य, आकांक्षाएँ, कर्तव्यवरात्मकता, आज्ञा-कारिता, अधिकारियों के सामने समर्पण और सकलताएँ—सबो मेरे वास्तविक 'मैं' को छिपाने का प्रयत्न करते हैं। इसलिए मेरे लिए वास्तविक अस्तित्व का अर्थ है मेरी अपनी मौलिक स्वतंत्रता और उसके आधार पर अभीष्ट वरण की पूरी छूट। इसलिए आज्ञा-चेतना की प्रक्रिया में असहिष्णुता नहीं, स्वतंत्रता है। ज्ञान नहीं, अभीष्ट वरण है।¹ यही वास्तव की कोंकगार्द के प्रसिद्ध कथन को प्रमुखता देते हैं कि "प्रत्येक लज, ईश्वर के सामने, पूर्ण उत्तरदायित्व के साथ अपना वरण करो—अपने सर्वोत्तम का वरण करो!" मेकल बेबर का 'वचार्थ' और कीर्कगार्द की 'समावना' वास्तविक कहिबारों की कुजी है। संभावना का यह रूप वास्तव में पूरा चक वा नेता है। एक ओर वे अताकिक आस्था को स्फोकार नहीं पाते, दूसरी

1. फिल्ल एन्डस्टैडिबलि-ड विवर्ग, पृ० 48

आर. जून्यवाद को पूरी तरह नकार नहीं पाते। परिणामतः उनकी स्वतंत्रता और बरत-प्रक्रिया अस्थिर उड़ानें भरती रहती है। वास्पसं का कथन है कि अन्तर्मात्र और जून्य में निरकर विगष्ट होने की अपेक्षा विविध उड़ानें कहीं बेहतर है। बहुत-से आलोचक इसी कारण वास्पसं को 'बहु-वास्तविक' कहते हैं।¹ इस 'उड़ान' को आवश्यक मानते हुए वास्पसं ने लिखा था—मैं अपने को 'अपने' से तादात्म्य करके ही सोचता हूँ। शरीर की आकांक्षाओं, प्रकृति की कठोर वास्तविकताओं, कल्प के उत्तरदायित्वों, अपनी स्थितियों की सीमाओं और बरत किये हुए अभीष्टों का सामना और भोग करते हुए भी मैं उनके अधीन नहीं होता। उनके परिणामों की निश्चितता का अंश नहीं बनता—वे अतिवादी-विरोधी आकर्षण विपरीत दिशा में खींचते हुए मुझे, मेरे 'मैं' को, एक सतुलन और मेरी स्वतंत्रता को पूरी तरह उड़ने की शक्ति देते हैं। मैं यह जानता हूँ कि यह उड़ान कभी पूर्ण सफल नहीं होगी। निराशा हाथ लगेगी, किंतु आत्म-माधास्कार के प्रयत्न में उत्पन्न निराशा ही मनुष्य को सीमातिक्रमण के योग्य बनाती है। यद्यपि मनुष्य के पास कोई निर्धारित तत्त्व या मूल प्रकृति नहीं है, फिर भी उसकी स्थितियाँ, सही बरत और स्वतंत्रता, उसे असली अस्तित्व का बोध कराती हैं। अस्तित्व विश्वास और अविश्वास के दो अतिवादी छोरों से बंधा हुआ है। उसमें निश्चितता कहीं भी संभव नहीं है।

“बिना निर्णय के बरत नहीं, बिना इच्छा के निर्णय नहीं, बिना कर्म की इच्छा नहीं, और बिना असली अस्तित्व के कोई कर्म नहीं—यह फार्मूला इस बात का साक्षी है कि किस प्रकार बरत मेरे भीतर के अनेकों से एक-एक करके उत्पन्न होता और कैसे मुझे 'मैं' बनाकर पुनः उन्हीं में लीन हो जाना है।”

स्वतंत्रता की चेतना, जो अंतरात्मा को व्यक्तिगत अस्तित्व के स्तर पर जाग्रत करती है, वह यह बोध भी जमाती है कि यह अस्तित्व एक निश्चित जगत् में अनेक स्थितियों में बंधा हुआ है। जागतिक स्थितियों का मैं साक्षीदार भले न हो सकूँ, जानकार तो होना ही पड़ेगा। इन्हें न चाहते हुए भी मैं बदल नहीं सकता, किंतु मुझे इनके बीच रहने की पद्धति तो सोखनी ही पड़ेगी। इसी संबंध को वास्पसं ने संपर्क-संचार (कम्प्युनिजेशन) कहा है। व्यक्तिगत जीवन और सार्वजनिक जीवन की कलमकलम और बात-प्रतिबात के बीच व्यक्तिगत अस्तित्व की उपलब्धि के लिए एक परास्त्र संपर्क-संचार की पद्धति पर वास्पसं ने जोर दिया। यह 'तटस्थता' अनेकार्थी और पर्याप्त सर्वांगिणित (आत्म-कम्प्रोमिसिब) होती है। “मेरी स्वतंत्रता जब तक मर्यादा से दूर और अपने तर्ज सीमित रहती है, संभावनाओं के क्षेत्र में कहीं टकराहट या संघर्ष नहीं आता, किंतु यह मुझे 'कुछ नहीं' बनाकर

1. एमिग्रेशनलिज्म ऐंड माइने वेइकामैट, पृ० 73

छोड़ देती है; दूसरी तरफ जब यह मेरे बाहरी व्यक्तित्व के साथ मिलकर जामनिक परिस्थितियों के बीच एक व्यक्ति बनकर उपस्थित होती है, तब संघर्ष होने लगता है, जिन्हें न तो बचाया जा सकता है, न तो मिटाया जा सकता है। यह संघर्ष निराशा को जन्म देता है और यह निराशा मुझे अंतर्मुखी बनाकर सीमित अस्तित्व में सीमातीत का बोध कराने का कारण बनती है। इस तरह व्यक्ति-जीवन जामनिक परिस्थितियों के बीच दुर्दमनीय सीमाओं, अपराध, कलह, युद्ध और मृत्यु आदि से घिरा है। जगत् में कटने पर भयानक अरक्षण, और उसके भीतर निवार्य सीमाओं से जीवन आकाश है। इन वस्तुओं का स्थूल ज्ञान हमें यह कुछ नहीं देगा जो इनका सीखा अनुभव देता है। अनुभव व्यक्तिगत अस्तित्व के लिए यह नयी रोजनी दे जाते हैं कि ये संघर्ष अपरिहार्य थे या वे अंतिम सीमाएं बनकर नहीं, बल्कि अनुभव के नये क्षितिज बनकर उपस्थित हुए थे। संघर्ष की ये स्थितियाँ अस्तित्व के एक नये फार्मूले को जन्म देती हैं—“मैं इच्छा करता हूँ कि हर कोई यह हो सके जो मैं होने के लिए प्रयत्नशील हूँ—यानी हर कोई अपने ‘अस्तित्व’ को मेरे-जैसे ही सही रूप में समुपलब्ध कर सके।” यह संघर्ष-भाव सर्वसामान्य या तात्त्विक अनुभूतियों का साक्षीवार होना नहीं है, बल्कि प्रत्येक को उसका असली अस्तित्व मिले, इसका आग्रह-मात्र है। संघर्ष का अर्थ केवल समान विचारवाले लोगों से स्वतंत्रता और वरण की शर्तों के साथ समसामयिक संघर्ष ही नहीं, बल्कि इतिहास के व्यक्ति और उनकी धारणाओं में संघर्ष भी सम्मिलना चाहिए। अस्तित्ववादी कर्तव्यों में ‘संघर्ष’ न सिर्फ सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण और बहुमुख्य भाव है, बल्कि यह सर्वाधिक कठिन और जोखिम से भरा व्यापार भी है।

इन प्रकार अस्तित्व, जीवन, जगत् और सत्य की व्याख्या करके वास्पर्स ने अस्तित्ववाद को परिभाषित किया। “अस्तित्ववादी दर्शन विचार की वह पद्धति है जो समूचे भौतिक ज्ञान के प्रयोग और उसके अतिप्रमण (ट्रैसिडेंट) का प्रयत्न करती है ताकि मनुष्य पुनः अपनी अपनीयता को पा सके।” यह ‘अपनीयता’ भौतिक स्वतंत्रता और मनचाहे वरण की सुविधा में ही संभव है।

वरण ही स्वतंत्रता के गलत-सही निर्णय का आधार क्या होगा? वास्पर्स के मत में यह आधार हमारे भीतर की विवेक-बेतला है जो व्यक्ति को ईश्वर से उपहार के रूप में मिली है। ईश्वर क्या है? वास्पर्स के अनुसार ईश्वर जगत् से बिना कोई अलग सत्ता नहीं है, किन्तु जगत् ईश्वर नहीं है। ईश्वर जगत् में व्यक्त और अभ्यक्त दोनों है। ईश्वर का मुख देखने का सारा प्रयत्न न कभी पूर्ण असफल होगा, न कभी सफल। सत्य तो यह है कि उसके मुख पर निरंतर टफ्टकी बांधकर देखने का प्रयत्न उसके दर्शन से वंचित होना है। यथार्थ और अभ्यक्त का यह विविध मिश्रण वास्पर्स की उस बौद्धिक स्थिति का द्योतक है जो कीर्कगार्ड, मार्क्स

और नीचे द्वारा प्रस्तुत वैचारिक वातावरण से पूर्णतः संतुष्ट थी। 'दर्शन का विश्व-इतिहास' नामक पुस्तक ईसाई-युग के आधुनिक युग में संक्रमण का विशद विवेचन है। ह्यूमेन के इस सिद्धांत को कि ईसा मसीह का आधिपत्य विश्व-इतिहास की धुरी है, यलत बताते हुए यास्पर्स ने ई० पू० 500 के आसपास प्रथम विश्व-वैचारिक धुरी का उद्भव स्वीकार किया और इसका ध्येय चीन, भारत, फिलिस्तीन और इरान को दिया। दूसरी धुरी निकट भविष्य में उपस्थित होगी, यह भविष्यवाणी भी की। इस भविष्यवाणी के लिए उन्होंने तीन आधार माने : 1. समाजवाद, 2. विश्वएकता और 3. आस्था। वे सिद्धांतमय वास्पर्स की दृष्टि से इतने स्पष्ट होते जा रहे हैं कि लगता है, अब दूसरी वैचारिक धुरी नीचे ही आने वाली है।

1932 में प्रकाशित 'फिलॉसफी' की अनेक माध्यमाएं 1945 ई० में प्रकाशित उनके बृहद् ग्रंथ 'फिलॉसफिकल लॉजिक' से बहुत भिन्न प्रतीत होती हैं।" इतका कारण लायड वास्पर्स के जीवन की यह महत्वपूर्ण घटना है जिसने उन्हें आठ वर्ष तक अपमान, एकांत और व्यक्तिहंता परिस्थितियों में रहने के लिए विवश किया। वह बंध एक प्रकार से अस्तित्ववाद का तर्कशास्त्र है।

वास्पर्स का तीसरा वैचारिक मोड़ 'ऐन इंट्रोडक्शन टु फिलॉसफी' (1951) के प्रकाशन के साथ दिखाई पड़ता है। वास्पर्स की मुख्य स्थापनाएं ये थी कि हमें कभी भी अस्तित्व में जो कुछ सार्वजनिक है, उससे मुक्त नहीं होना चाहिए। कभी भी पदार्थ के साथ अपने को संयुक्त नहीं करना चाहिए। अस्तित्व को अप्रतिष्ठित करने वाली कोई वस्तु स्वीकार नहीं करना चाहिए। कभी भी सीमातीत से विमुक्त होने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए। वास्पर्स एक साथ ही सीमातीत अस्तित्ववाद को पदार्थ के जीवन और उसके असली और नकली रूपों से व्यक्ति-स्वातंत्र्य और उत्तरदायित्वपूर्ण अंतर्ब्यक्तिक संबंधों के दार्शनिक है, किंतु वे कहीं भी अंतिम निर्णय देने के पक्षपाती नहीं हैं। एच० जे० ब्लाइकम के शब्दों में, "वास्पर्स ने नाना प्रकार की विषम परिस्थितियों में, कीर्कगार्ड और नीत्खे-जैसे दो प्रबल जिज्ञासुओं के बीच भले ही अपनी नाका को लेकर मुरझित गुंम से किनारे लगा दिया हो, किंतु इस रास्ते को चुनने के कारण अस्तित्ववाद के सत्पापक होने का उनका स्वप्न ही नष्ट हो गया।"¹

वास्पर्स का मसीहा बनने का स्वप्न रहा हो या न रहा हो, उसके राजभूत विचारों में वैयक्तिक अस्तित्व और सीमातीत अस्तित्व के बाद में काफी ताजी और मौलिक उद्भावनाएं अवस्थ थीं। और इनको समेटकर एक बार पुनः अस्तित्ववाद को नया रूप और आकार देने का प्रयत्न किया मार्टिन हेइडगर ने।

1. निवन एन्विस्टेजिलिएट विकर्स, पृ० 63

हेडगर का जन्म 1889 ई० में 'वर्लिक फारेस्ट' क्षेत्र के एक कैथोलिक कुपक परिवार में हुआ। शुरू में ही उनकी दार्शन और नीतिशास्त्र में रुचि थी। 1915 ई० में वे फोर्ब्स में दर्शन के प्राध्यापक नियुक्त हुए। यही वे गुप्तनिष्ठ दार्शनिक हर्बर्ट स्पेंसर के साथ। हेडगर की एक मौलिक किताब और कुशल अध्यापक के रूप में स्थापित करनी गयी और 1923 में वे मार्बर्ग में दर्शन के प्राध्यापक बने। उनकी सुप्रसिद्ध किताब 'ऐगिजस्टेंस तेंड बीइंग' 1927 ई० में प्रकाशित हुई। 1929 में हर्मस के बाद वे फोर्ब्स में दर्शन के प्राचार्य हुए। हिटलर के शासन-काल में हेडगर ने विश्वविद्यालय के रेक्टर बनाये गए जहाँ उन्होंने अपना यह पुराना धारण दिया जिसमें विद्यार्थियों को नार्थ कार्यक्षेत्रों में सक्रिय भाग लेने के लिए उत्साहित किया गया था। बाद में गिटायर होकर वे वर्लिक फारेस्ट की एक पहाड़ी पर अपने प्रिय कवि 'होल्डरलिन' के संदर्भों के साथ रहने लगे।

हेडगर मुख्यतया मानव-अस्तित्व या जीवन को अपने विवेचन का विषय मानते हैं। यानी व्यक्तिगत अस्तित्व और उसके अनुभव, या नैतिक अभिव्यक्तियों आदि की नहीं, बल्कि संपूर्ण सामान्य मानवता की स्थिति को। सामान्य जीवन की मूल प्रकृति अस्तित्व है। मनुष्य स्वयं में एक समाधान है। मानव-अस्तित्व अस्तित्व है। जीवन का अर्थ है: व्यक्ति-आत्मा का पदार्थ या दूसरे व्यक्तियों के संपर्क में उत्पन्न स्थिति के भीतर अस्तित्व। इसे हेडगर 'जगत् में होना' कहते हैं। "मेरी वितना, मेरे कर्म, रुचियाँ, साधनसाधन, धर्म और लगाव सभी मेरे अस्तित्व की पड़ताल के उदाहरण हैं। मेरा निकटतम जगत् इन भावों का निर्मित जनन है। यह नहीं जो पदार्थों के रूप में मेरे निकटतम प्रतीत होता है। मेरा यह 'जगत् में होना' मेरी योजनाओं और साधनों का ही रूपान्तर है। कोई व्यक्ति एक-दो वितनाओं से मुक्त हो सकता है, किंतु प्रत्येक चिंतन में मुक्ति संभव नहीं; उन्नी प्रकार हम समाज में इस या उस व्यक्ति से मुक्त हो सकते हैं, किंतु सामाजिक उत्तरदायित्वों से पूर्णतः मुक्ति कभी संभव नहीं। सामान्य मानवीय अस्तित्व के लिए व्यक्तिगत अस्तित्व की संभावनाओं का बलिदान करना ही पड़ता है।

दैनंदिन अस्तित्व के अनेक रूप हमारे वास्तविक अस्तित्व को ढँकते हैं। उदाहरण के लिए भाषा का मुख्य कार्य सत्य की अभिव्यक्ति है, किंतु दैनंदिन इन्फेल्म की भाषा पदार्थ के प्रति अपना मूल स्वर्ण धीरे-धीरे खो देती है और एक दिन पदार्थ के लिए जगत् ही स्थानापन्न हो जाते हैं। इस तरह की भाषा धीरे-धीरे अस्तित्व का प्रसार करती है और अवास्तविक अस्तित्व की स्थापना करती है। एक वस्तु के लिए गलत नाम, एक धारणा के लिए बलन भाजार और एक विचार के लिए गलत तर्क प्रचलित हो जाते हैं। इस प्रकार वास्तविक अस्तित्व के सभी तत्वों से अलग होकर हम अपनी प्रयोजनात्मकता और पूर्णता के लिए गलत पदार्थों, मतों या विचारों से टकराते रहते हैं। यही स्थिति है जिसे अलगाव कहा

माना है।

अपने अवास्तविक अस्तित्व के निर्व्यक्तिक रूपों में अपने निजी अस्तित्व को छिपाने की प्रेरणा 'वास' (हुँह) से उत्पन्न होती है। वास का मुख्य अर्थ वह भय है जो किसी एक स्थान पर पकड़ में न आये, और किसी ऐसी एक वस्तु में भी संकट न हो सके जहाँ से हमें भय की भावना है। भय मुख्यतया 'अमृत' में होने के भाव का पर्याय है। भयभीत होकर हम एकांत में लौटते हैं, और वहाँ एक क्षण के लिए हमारा असली अस्तित्व हमारे सामने उभरता है। इसलिए वह 'मान' ही है जो अस्तित्व को उन्मीलित करता है।

व्यक्तिक अस्तित्व एक आत्मयोजन व्यापार है। यह यह नहीं है 'जो यह है,' बल्कि यह वह है जो होना है, या होगा। यह निमित्त और पूर्ण नहीं है, बल्कि भविष्योन्मुखी है। इसलिए मठन की दृष्टि से 'यह जो है' का विकास है, 'युछ होने वाला है' की संभावना है, अतः इसका सही रूप वास के साथ ही प्रकट होता है जहाँ व्यक्ति अपने अस्तित्व-निर्माण के उत्तरदायित्व का प्रथम स्वयं संभाव्य नेता है।

चूँकि भविष्योन्मुखी व्यक्तिगत अस्तित्व की कोई अंतिम अवस्था या पूर्णता निश्चय नहीं है, इसलिए यह कभी भी पूर्णतः उपलब्ध (रियलाइज्ड) हो ही नहीं सकता। मृत्यु इसे स्थगित कर देती है, दिनष्ट नहीं कर पाती; क्योंकि मृत्यु भी व्यक्तिगत अस्तित्व की सर्वाधिक महत्वपूर्ण संभावना ही तो थी, जिसे हम जन्म के साथ ही पालते-पोसते आये हैं।

इसलिए मृत्यु व्यक्तिगत अस्तित्व की कुंजी है, हमारी सबसे बड़ी संभावना। इस मृत्यु की अनिवार्य स्वीकृति व्यक्तिगत अस्तित्व की यथातथ्यता की गारंटी है। क्योंकि मृत्यु हर वस्तु, तत्त्व या धारणा का पूर्ण अवमूल्यन कर देती है। इस मृत्यु के आतंक को समझकर जब असली अस्तित्व को जीने का प्रयत्न होता है तो एक नयी गरिमा, नयी गरिमा और सहनशीलता का उदय होता है। इस असली अस्तित्व के भीतर वरुण की छुट अनिवार्य है। अंतःविबेक हमें निरंतर रुढ़ी और मलल में जेद करने की प्रेरणा देता है। अंतरात्मा की वह आवाज उस निर्व्यक्तिक मानक की आवाज है जिसे पिता, ईश्वर या ईश्वरपुरुष कहा जाता है। अंतरात्मा की यह आवाज जो चेतावनी देती है, आवाह करती है, संघारोपण करती या निर्णय देती है, विराट् वास के ही अंतर्गत है। यहाँ एक संचा उठती है कि जब हम अपनी खुली आँखों अपने सही अस्तित्व को पहचानकर, जो एक नास्तिभाव (नॉनबेइंग) से दूसरे नास्तिभाव तक व्याप्त है, उसी के मुताबिक जीते हैं, फिर भी हमारा जीवन रोषपूर्ण कहा जाता है, जबकि दूसरा व्यक्ति जो नकली आवरण-भूषक अस्तित्व जीता है, मानवीय जीवन से मुख मोड़ लेता है, और जो इस सही जीवन को आत्महत्या या नून्यवाद के द्वारा अस्वीकृत करता है, समाज के द्वारा

प्रस्तुत होता है। हेडगर का कहना है कि मानवता का सामान्य अंतःविवेक अवास्तविक जीवन की नैतिक धारणाओं से लबालब भरा है, इसलिए इसे वास्तविक निर्देशक बनाने के पहले इसके परिष्कार की आवश्यकता है।

व्यक्तिगत अस्तित्व, अंतःविवेक चेतना के आवाहनों के प्रति उन्मुख, स्पष्ट-दृष्टि से संयुक्त, निर्णय-पूर्ण वह जीवन है जो मृत्यु के लिए प्रतीक्षावान् है। सक्रिय रूप से वह अपने 'नास्तिभाव' को स्वीकारता है, बिना इस आशा के कि इसे बदला जा सकता है। वह बिना हिचक अपनी सारी संभावनाओं को विश्लेषित करके अपने दैनंदिन जीवन में उनकी पूर्ति का प्रयत्न करता है, वह जानता है कि संभावनाओं का बरण और उनकी सफलता एक सांकेतिक अरक्षित विजय-यात्रा है, कभी भी पूर्ण विजय नहीं। प्रबुद्ध और निर्णीत अस्तित्व हमेशा ही मृत्यु को सामने रखकर, जो उन सभी बहानों और भ्रमों को विदीर्ण कर लेती है, जो हमें ध्यान देने योग्य प्रतीत होते हैं, मेरे खुद के भ्रमों को भी विनष्ट करके, अग्रसर होता है। बिना उत्तरदायित्वों से बचराए, हर संभावना को बरण के मानदंड पर नापते हुए, उनकी चरितार्थता के लिए संकल्पित होकर, जो हमेशा ही जीवन में हर क्षण उपस्थित होना रहती हैं, निरंतर अपने वास्तविक अस्तित्व के अन्वेषण का प्रयत्न ही सच्चा अस्तित्ववाद है।

इस विश्लेषण के बीच हेडगर ने उस तत्त्व की प्रतीति की जिसे 'नियिनेस', 'नास्तिभाव' या 'नहीत्व' कह सकते हैं। हेडगर का यह 'नहीत्व' चिन्ता या त्रास की मुख्य उपलब्धि है। यह 'नहीत्व' तर्कशास्त्रियों के नकारात्मक से भिन्न है। हेडगर ने इस शब्द को नयी पृष्ठभूमि दी है। उसका कहना है कि आज के युग में मनुष्य 'नहीत्व' के सामने इस तरह खड़ा है, कि वह उसके किसी भी हिस्से को कभी भी दबोच सकता है। त्रास की अवस्था में, निराशा में जब हम अपने सही अस्तित्व को पूर्णतः उपलब्ध करते हैं, तो वह बोध सामान्य स्थितियों को अनिच्छित करता है, किंतु ईश्वर की दिशा में नहीं, जैसा मास्यर्म का कहना है, बल्कि 'नहीत्व' या नास्तिभाव की दिशा में। इसी 'नास्तिभाव' को आधार बनाकर हेडगर ने जीवन-मूल्यों का विरोध किया। हेडगर का कहना है कि मूल्ययन मानवीय अभाव का पराधीकरण है। यानी मूल्यों की स्थापना का प्रयत्न सही अस्तित्व को छिपाने का प्रयास है।

हेडगर के 'नास्तिभाव' विषयक इसी चिन्तन को आगे चलकर शार्म ने अपने दर्शन की आधारसिला बनाया।

इस नास्तिभाव की दृष्टि में रखकर हेडगर ने अस्तित्व की ऐतिहासिक व्याख्या भी दी। ईश्वर मर चुका है, यह सत्य है, पर इससे भी तीखा सत्य यह

हे कि उनके स्थान पर अभी कोई दूसरा आसीन नहीं हुआ है। यानी हमारा युग पुहरे 'नास्तिभाव' के बीच से गुजर रहा है। क्योंकि नये ईश्वर का आविर्भाव हमारे प्रयत्न के बाहर है और दूसरा यह कि किसी पुराने ईश्वर की ओर मुड़ना अन्त में जीने का व्यर्थ और निरर्थक प्रयास है। अर्थात् आत्मोपनयन अस्तित्व को ऐतिहासिक विकास के हर समय या युग में अपनी पद्धति की खोज स्वयं करनी होगी। इस तरह हैदर का 'नधिगनेस' वा नास्तिभाव मात्र नास्तिभाव नहीं है, बल्कि यह एक अनुभवमय स्थिति है जो प्रत्येक नकारात्मक स्थिति, भाव या पदार्थ की जननी है। ज्ञान की अवस्था में समझ में आने योग्य यह सारा जगत् जो व्यक्तिगत अस्तित्व से निमित्त था, जहाँ आदमी सुरक्षित और चरखूपन का अनुभव करता था, एकाएक 'नहीत्व' में डूब जाता है, और सब कुछ 'क्या है' के नाम 'है' भाव में विलीन हो जाता है—यह पोट जिस पर व्यक्ति सबार होकर यात्रा तब कर रहा था, अंतर्धान हो जाता है और पहली बार उसे समुद्र के खारे जल का स्वाद मिलने लगता है। यह मूर् अस्तित्व का नग्नरूप है। 'नहीत्व' 'हाने' को समाप्त नहीं करता बल्कि उसकी वास्तविकता को नये रूपों में प्रशिनत करता है।

मानव अस्तित्व की समग्र व्याख्या करने की तड़प : मार्सल

मार्सल ने कहा—“पूर्ण जगत् एक आरम्भिक वैरी निजी ऐकात्मिकता और स्वतंत्रता है। ये दो विपरीत वैचारिक अस्तित्व का अर्थ है : वैरी अपनी मौलिक स्वतंत्रता और उनके आधार पर अभीष्ट धर्म की पूरी छूट।” मार्सल की इन्हीं मौलिक उद्भावनाओं को समेटकर एक बार पुनः अस्तित्ववाद को नया रूप और आकार देने का प्रयत्न किया जाटिन है। हैडर ने नास्तिकवाद को आधार बनाकर कहा कि “वेरा नास्तिकवाद वास्तविक नास्तिकवाद नहीं है, बल्कि यह एक अनन्तवादी स्थिति है जो अस्तित्ववाद का अस्तित्व निरस्त, भाव का पराजय की बननी है। ‘नहीति’ ‘होने’ को नकारा नहीं करता बल्कि उनकी वास्तविकता को नष्ट करने में प्रयत्न करता है।” तो क्या सचमुच मृत्यु, जल और लव के ऊपर नास्तिकवाद ही हमारे अस्तित्व की एकमात्र निवृत्ति है? इस प्रश्न का उत्तर दिया मैरील मार्सल ने—

तो क्या सचमुच मृत्यु, जल, और लव के ऊपर ‘नास्तिकवाद’ ही हमारे अस्तित्व की एकमात्र निवृत्ति है? क्या सचमुच व्यक्ति-अस्तित्व भी विषय और विषयी के दो खंडों में अनविल रूप में बंटा हुआ है? और क्या जबकि विरोधी तर्कों से निर्मित एक ऐसा प्रमाणक दृश्य है कि वह हमारे अस्तित्व को जीवित करने और इसलिए हमें निरंतर इससे दूर भागने की कोशिश करनी ही चाहिए? दृष्टे हुए अस्तित्व के खंडों और टुकड़ों से भी क्या हमें ऐसी चूना है कि उनके पास जाना, उन्हें अस्तित्व के साथ एक बार देख लेना, हमें गंवारा नहीं?

ये थे वे प्रश्न, जिनका उत्तर दिया मैत्रील मार्शल ने। मार्शल का जन्म भी उसी वर्ष हुआ जिस वर्ष हेउगर का, किंतु जीवन के विषय में उनकी दृष्टि किसी भी अस्तित्ववादी से प्रभावित न थी। जब वे सिर्फ चार साल के शिशु थे, तभी मां का देहांत हो गया। किंतु मरकर भी मां उनके अस्तित्व से अलग न हुई, बल्कि उनकी सीमातीत प्रकाशमयी आत्मा निरंतर मार्शल के जीवन पर छापी रही। उनके पिता, जो पहले स्टावहोम में फ़ौज के राजदूत थे, बाद में किसी-न-किसी राष्ट्रीय मंत्रालय के संचालक रहे। पालन-पोषण किसी मीसी ने, जिन्होंने बाद में प्रोटेस्टेंट मत स्वीकार कर लिया। पिता कट्टर कैथोलिक थे। रहस्यमयी मां की आच्छादक आत्मा, कैथोलिक पिता और प्रोटेस्टेंट विवाता (मीसी) के बीच मार्शल का जीवन संघर्ष और विताओं की एक अजीब कहानी बन गया। एकाकी पुत्र होने का भी उन्हें भरपूर दंड मिला। अतिरिक्त लाड़-प्यार, कठोर मर्यादा, तथा स्कूल की निर्बन्धनता, अमानवीय और उससी शिक्षा-पद्धति ने उन्हें काफी परेशान किया। बचपन से ही उन्हें विभिन्न स्थानों की यात्रा का अवसर मिला। प्रथम विश्वयुद्ध में सारीरिक अयोग्यता के कारण सक्रिय सेवा से वंचित रहे, और उन्हें रेडक्रॉस में सहायता मोर्चों को दूढ़ने का कार्य मिला, जिसने उन्हें 'अग्न्य पुरुष' और 'मध्यम पुरुष' के महत्त्वपूर्ण दर्शन का आधार प्रदान किया। मार्शल एक विजिष्ट नाटककार भी हैं और उन्होंने पंद्रह से अधिक नाट्यकृतियां लिखी हैं। संगीत में भी उनकी दिलचस्पी विस्मयकारक है। इसे वे अपनी जिदगी का एकमात्र पेशा मानते हैं, जहां उनकी प्रतिभा लुप्त न करती है।

मार्शल मार्शल में आदर्शवाद से बुरी तरह प्रभावित थे। अपने बचपन के दौरान वे आदर्शवाद के चंगुल से कैसे छूटे, इसका अनेकता: वर्णन उनकी डायरियों में दिखायी पड़ता है। उन्होंने दर्शन की कोई स्वतंत्र पुरतक नहीं लिखी। उनका 'कर्मल मेटाफिजिक' 1913 से 1923 ई० तक के बचपन का परिणाम है। इसके अलावा अंग्रेजी में अनूदित उनकी दो अन्य पुस्तकें काफी प्रसिद्ध हैं—'द फिलॉसफी ऑफ एक्जिस्टेंस' (1947) तथा 'द इंसुएंस ऑफ साइकिक फिलॉसफी ऑन माई फिलॉसफी' (1956 ई०)। उनका अनेक नाटक भी अंग्रेजी में उपलब्ध हैं। मार्शल के पूरे दार्शनिक व्यक्तित्व को समझने के लिए नाटकों और डायरियों का एकत्र अध्ययन परमावश्यक है।

दूसरे अस्तित्ववादी चिंतकों की तरह मार्शल भी यह मानते हैं कि आधुनिक मनुष्य और उसके जीवन या जन्म के बीच एक अजीब तरह का संबंध-विच्छेद या अलगाव पैदा हो गया है। जीवन का अत्यधिक समाजीकरण, शासन की बढ़ती हुई लता, मनुष्य के व्यक्तिगत जीवन पर निरंतर आक्रमण कर रही है। और ये

मनुष्य के उस भाईचारे और एकता को बिनष्ट कर रही हैं जो सृजन, कल्पना और चिंतन की उर्वर भूमि है। मनुष्य एक कार्यभारी एजेंट हो गया है, बजित के जोंकों की तरह जीवन-मूष्य, जो स्वतंत्र रूप से अपनी इच्छा के मुताबिक कुछ भी नहीं कर सकता।

इस स्थिति का समाधान क्या है? स्थिति का सही विश्लेषण! मार्सल यह मानते हैं कि वैज्ञानिक पद्धति मनुष्य-अस्तित्व की समझ व्याख्या नहीं कर सकती। वैज्ञानिक तथ्यतावाद का दर्शन का उद्देश्य मानना अंधविश्वास है।

मार्सल के मत से मानव-अस्तित्व में बिपयी (सब्जेक्ट) का ज्ञान प्रयत्नज व्यापार है। यानी बिपयी बनना कोई तथ्य बात नहीं, बल्कि परावर्तित चिन्ता का कार्य है। याद रखना चाहिए कि यह मत अस्तित्ववाद की उस चिन्ता के विरुद्ध है जो जगती अंतरात्मा या 'सब्जेक्ट' को 'आब्जेक्ट' या पदार्थ (अपने शरीर तक को) से बिल्कुल भिन्न मानती है। मार्सल का कहना है कि अस्तित्व मनुष्य ही है — शरीर और अंतरात्मा-(सब्जेक्ट) संयुक्त मनुष्य। इसीलिए शरीर से अपने को अलग मानकर देखना असंगत को और बिस्तृत करना है। यहाँ मार्सल मास्वर्स की तरह तटस्थ या स्थितिप्रज्ञ बनने के पक्ष में नहीं हैं, उनका तो आंदोलन है— 'शरीर और अस्तित्व के जड़ित संबंधों की ओर लौट चलो!' ¹

मनुष्य की मूल प्रकृति परिस्थितियों में उसका होना है। परिस्थितियों से अलगाव नहीं। मेरे अस्तित्व का पहला बोध यह नहीं है कि मेरा ज्ञाता 'मैं' जेब शरीर से भिन्न है, क्योंकि मेरे शरीर का जगत् में अस्तित्व ही मुझे 'मैं' या ज्ञाता बनाता है। मेरे शरीर का जगत् की परिस्थितियों में होना और जगत् में व्याप्त वैश्विक अस्तित्व के बारे में एक उलझी हुई अनुभूत चेतना उस बोध के पहले वर्तमान रहती है, जिसे 'मैं' का बोध कहा जाता है। अतिरिक्त अनुभूत चेतना वस्तु या भाव होती है, आवश्यकता है उस चेतना द्वारा अनुभूत वस्तुओं पर पुनःपरावर्तित चिन्ता (सेकेंड-रिफ्लेक्शन) की। दर्शन का मुख्य कार्य प्रथम चिन्ता से उत्पन्न भावितियों का निराकरण है। शरीर और आत्मा (आब्जेक्ट + सब्जेक्ट) को असम-जलग करके सोचना प्रथम चिन्ता में संभव नहीं। मैं क्या हूँ? मैं इस प्रकार रह सकता हूँ कि मैं अपने शरीर का होकर रहूँ, इसके साथ तटस्थ, या मैं अपने शरीर को अपने से अलग एक वस्तु मानूँ। मैं 'आत्महत्या' के द्वारा शरीर को अपने से अलग करने की स्वतंत्रता तो रखता हूँ, किन्तु क्या यह प्रक्रिया उस उद्देश्य को ही

1. 'द फिजिकल और एथिक्स', मनु० : भाग्य हगरी, जर्मन (1948)। इस पुस्तक में मार्सल की दार्शनिक जीवनी भी है।

जुठला नहीं देती जो शरीर को सभी प्रकार के आवाहनों के उत्तर के लिए प्रदान किया गया था ? इसलिए मेरा अस्तित्व (शरीर का जामागतिक स्थितियों में होना के रूप में) कभी भी मेरे लिए समस्या या प्रश्न नहीं बन सकता, क्योंकि इससे परे मेरा कोई अस्तित्व है ही नहीं। यह सही है कि ऐसी स्थिति के सभी अनुभव, जो प्रथम चिंतन में मुझे मिलेंगे, सही नहीं होंगे, किंतु उन्हें ठीक-गलत समझने के लिए दूसरा परावर्तित चिंतन उपलब्ध होता है, जहां मैं जाता (सद्वेकट) जनन की स्थिति में होता हूँ। इसलिए अस्तित्व का अनुभव एक समस्या नहीं, रहस्य है। रहस्य का अर्थ उपलब्ध ज्ञान में सीमातीत होना नहीं है। उदाहरण के लिए पाप को लीजिए। यदि पाप का पूरा समाधान या बोध हो जाये, तो न कहीं पाप है न समस्या; किंतु पाप को पाप मानने का दृष्टिकोण क्या व्यक्तिगत नहीं होता ? चूंकि मैं इन स्थिति में कंपता हूँ, इसलिए यह मुझे हमेशा धार्मिक करता है। इसका कारण वाक्य भी, या आदर्श जगत् की कल्पना करके भी, क्या मैं इससे मुक्त हो जाऊंगा ? असल में यह नारी समस्या 'मैं क्या हूँ' और क्या 'रखता हूँ' की समस्या है। इसकी विकटतम स्थिति आत्महत्या है। मैं चाहूँ तो शरीर को खत्म कर दूँ; चाहूँ तो रखूँ। खत्म करने और रखनेवाला यह 'मैं' क्या है ? इसकी एक परिभाषा है : स्वतंत्रता। यही स्वतंत्रता पदार्थ और 'मैं' के बीच संबंध का सूत्र है। कुछ मैं हूँ, कुछ मैं रखता हूँ। मुझे 'रखे' हुए पदार्थों को ही खत्म करने का अधिकार है। पदार्थ 'मैं' को और 'मैं'-रहित (रखे हुए) पदार्थ को हमेशा आश्रय करता है। 'रखना' श्रिया नामक ही कभी कर्मवाच्य में प्रयुक्त होती है; किंतु जब होती है तब उसका अर्थ विनिष्ट होता है। जब पदार्थ ही 'मैं' को रखने लगे, यानी मैं पदार्थ द्वारा ही रखा जाने लगूँ, तो श्रिया कर्मवाच्य में प्रयुक्त होगी। सामान्य सामान को मैं रखता हूँ। किंतु एक संगीतकार बीजा रखता है। यहां मैं का 'होना' 'रखना' में नहीं बदला, बल्कि 'रखना' ज्यादा सूक्ष्म और रचनात्मक होने से 'मैं' के होने का अंश बन गया। 'रखना' को समूल नष्ट करने का प्रयत्न हमेशा असफल होता, जैसा साम्यवाद, आदर्शवाद या नीतिशास्त्र में होता है। प्रश्न 'होना' और 'रखना' के समन्वय का है। यह समन्वय हमेशा ही उदारता और रचनात्मक कर्म में संभव होता है।

किसी तत्त्व में आसक्ति अस्तित्व की संस्तुति है, प्रामाणिकता की गारंटी है। परावर्तित चिंतन में, आसक्ति का बोध और विवक्षेयण, अस्तित्व का सही विवक्षेयण है। मैं जगत् में "हूँ" हूँ, दूसरों के काम आता हूँ, और दूसरे मेरे काम आते हैं। जब मैं दूसरों के अस्तित्व को पहचानकर उनके प्रति अपना कर्तव्य पूरा करता हूँ, तो मैं प्रवारीतर से अपने अस्तित्व को ही प्रमाणित करता हूँ। केवल अनुपम ही वह प्राणी है जो बचनबद्ध होता है। समर्थ न होते हुए भी जब मैं किसी को बचन देता हूँ, जैसा अक्षर होता है, तो या तो मैं यह जानते हुए कि अभी इसे कर न

पाऊंगा, सिर्फ उस व्यक्ति के प्रति अपने लगाव या आसक्ति के कारण ऐसा कह देना है, या मुझे विश्वास होता है कि अधिपत्य में ऐसा कर सकूंगा। ये दोनों ही झूठ या अधविश्वास हैं, किंतु यह मनुष्य-अस्तित्व का रहस्य है। पहले झूठ में वह अपनी प्रतिष्ठा पाता है, दूसरे में महत्त्व को समझने की भावना सीखता है और दूसरे में अधिपत्य के प्रति अटूट आस्था। आसक्ति जो कारण मुझे एक नया जीवन और शक्ति देती है, तथा अपना म अस्मिन् अस्तित्वों के प्रति उत्तरदायित्वपूर्ण बनाने है। यह जीवन को जाग्रतता देती है। प्रेम में एक व्यक्ति को दूसरे के प्रति आसक्ति एवं दूसरे की उपस्थिति के आनंद का उपभोग है। इसे मृत्यु भी नहीं छीन पाती, क्योंकि प्रेम की सीखता में दूसरा व्यक्ति मेरे लिए पदार्थ नहीं रह जाता, बल्कि मेरे अधिपत्य 'मैं' का अंग बन जाता है। यानी मेरा 'रखना' मेरा 'होना' हो जाता है। अपने प्रेमी की मृत्यु पर जो यह कहते हैं कि अब वह नहीं रहा, उनमें मेरे स्वयं अपने को नकारने हैं; क्योंकि आसक्ति दो अलग-अलग व्यक्तियों का 'आप' से 'तुम' में (निकटता) बदलती है, फिर 'तुम' 'हम' (निकटता) हो जाता है। यही प्रियता ईश्वर के प्रति प्रभु आसक्ति में भी निहित है। आरंभ में ईश्वर वैश्विक 'आप' या 'तुम' है, फिर मेरे अस्तित्व का जीवन भाग बनकर 'हम' हो जाता है।

सारांश यह कि व्यक्तिगत अस्तित्व अनुभव किया जा सकता है, संकलित और प्रमाणित किया जा सकता है, किंतु उसे पदार्थ की तरह रखा नहीं जा सकता। मेरा अस्तित्व मेरी स्वतंत्रता है, अपनी मर्जी से रखने या अलग करने की स्वतंत्रता, जिसकी की हर स्थिति में 'ना' या 'हां' की स्वतंत्रता—किंतु अपने स्वभाव से ही यह स्वतंत्रता संदेह और वंचना से जुड़ी है। यह समस्यात्मक नहीं, रहस्यात्मक है। यह स्वतंत्रता मेरी वचनबद्धता है, किंतु यह अस्वीकृत, उपेक्षित या प्रवंचित हो सकती है। सीमातीत 'मैं' की स्थिति सही विश्लेषण के बाद उत्पन्न होती है, किंतु भीमातीत में (वैश्विक में) सीमातीत 'तुम' के बिना संभव नहीं। यह अपक एक-दूसरे के विकास का कारण होता है। आसक्ति का मुदतम रूप, अविज्ञानी प्रक्रिया और जाग्रत उपस्थिति के रूप में सीमातीत स्तर ही पर प्रकट होता है और यही महान् अस्तित्व का सबसे बड़ा मूल्य है। यह सीमातीत स्थिति वैश्विक 'तुम' यानी ईश्वर के साम्निध्य में ही संभव है। व्यक्तिगत अस्तित्व के जीवन व्यक्ति सीमातीत 'मैं' का बोध करता है। सीमातीत 'तुम' और व्यक्तिगत 'तुम' के बीच जो संबंध स्थापित होता है, वही आस्था है। हर विश्वासी इसका लक्ष्य है और हर अधिष्ठासी दूसरों में विश्वास करके इसे सीख जाता है। मार्शल पूर्वतः प्रवृत्तिमार्गी, आज्ञावादी, आस्थावान् अस्तित्ववादी हैं।

वासर्स, हेडर और मार्शल ने व्यक्तिगत अस्तित्व को विविध पहलुओं के देखने का प्रयत्न किया। सबसे हीनतम के सूक्ष्म बायबी वर्जन तथा निर्दिष्टतावादी

आधुनिक संकट का व्याख्याता : सार्त्र

नोबेल-पुरस्कार पर अपनी जल्मीकृति का स्वीकृति करते हुए सार्त्र ने एक स्वीडिश पत्रकार के संग आलोचनात्मक अपनी संतर्पणों में कहा था, "मेरा यह निर्णय लेखक के उत्तरदायित्व के विषय में मेरी मूलमूल धारणाओं पर आधारित है। एक लेखक, जो राजनीतिक, सामाजिक और साहित्यिक, किताबों की ओर से अपना एक विशिष्ट दृष्टिकोण रखता है, उसे हमेशा ही तिरफें अपने निजी माध्यम यानी लेखन के माध्यम द्वारा ही सामने आना चाहिए। बाकी दूसरे समक्ष बाहर या सम्मान, जो उसे देने जाते हैं, पाठकों के सामने इस बात का प्रमाण होते हैं कि वह वास्तविक दशाओं से प्रभावित हो सकता है। मेरी जल्मीकृति का जर्न स्वीडिश अकादेमी के प्रति या नोबेल-पुरस्कार के प्रति किसी भी प्रकार का अन्याय नहीं समझना चाहिए। इसके पीछे वैयक्तिक नहीं, मेरी मान्यताओं से संबद्ध सम्पूर्ण कारण रहे हैं। आज के युग में सांस्कृतिक मोर्चे पर यदि कोई संघर्ष हो सकता है, तो उसका एकमात्र उद्देश्य पूर्व और पश्चिम की संस्कृतियों के बीच सह्यस्तित्व की स्थापना ही है। मैं इन दोनों संस्कृतियों के विरोधाभासों को अपने व्यक्तिगत स्तर पर बड़ी महारत से अनुभव करता रहा हूँ। मेरी सहानुभूति निस्संदेह समानता और पूर्ण संस्कृति के प्रति है, किंतु मेरा पालन-पोषण ऐसे लोगों के बीच हुआ है, जो दोनों संस्कृतियों को निकटतर से जाना चाहते हैं।"

"हम कभी भी उसका अधिक स्वतंत्र नहीं थे, जितना जर्मन आधिपत्य के दिनों में। हम अपना सभी अधिकार, वहाँ तक कि बोलने का अधिकार भी, जो चुके

थे। प्रतिदिन खुली आँखों अपना अपमान देखते और इसे मौन रहकर सहना पड़ता। एक-न-एक बहाने से भूमिक, धूँदी, या राजनीतिक बंदी के रूप में मुद्र-के-मुद्र लोग देश से बाहर निकाले जाते। सड़-कट्टी, अखबारों से, गिनमा ग, सूचना-पटों पर हम अपनी बहु निराशा और निर्जीव शक्ति देखते, जो हमारे दिव्यता दिग्गजों चाहते। और इसी सब-कुछ के चलते हम स्वतंत्र थे। चूँकि नागों जहर हमारे विचारों में पूरी तरह जम्बू हो रहा था, इसलिए हम सही विचार एक विषय था, चूँकि सर्वोच्च-मौलिकी पुनित हमारी जवान बंद करने की कोशिश न थी, इसलिए हम सब सिद्धांत की घोषणा थी। चूँकि पुनित निरंतर हमारे पीछे पड़ी थी, इसलिए हम मुद्रा एक तात् संकल्प या प्रतिभुति थी। चूँकि परिस्थिति हमेशा ही अत्याचारों से भरी थी, इसलिए उन्होंने हमें एक संगठन और अभिव्यक्ति अस्तित्व के, जो मनुष्य की नियति थी, जीने के योग्य बनाया। देश-निकासी, कैद, और खासतौर से मौन (जिन्हें हम खुशी के दिनों में भोवने से कतराते थे), हमारे लिए भादत की चीजें बन गयीं। हमने जाना कि वे चीजें न तो अपरिहार्य पटनाएँ हैं, न तो स्थिर और साम्यत खतरे, फिर भी ये हमारी नियति है, मनुष्य के रूप में हमारे लिए अर्थात् विद्वत् के श्रोत। हर क्षण हम इस सामान्य कथन के पूर्ण अर्थ के साथ जीते रहे कि 'मनुष्य नाशवान् है।' और हममें से प्रत्येक ने जिंदगी का जो चुनाव किया वह एक सही चुनाव था, क्योंकि वह मौन के आत्म-सानेन खड़े होकर किया गया। उसे सिर्फ इन्हीं शब्दों में व्यक्त किया जा सकता था 'बाहे मौत, किनु'... और मैं यह गिफ्त उन बौद्धिकों के बारे में नहीं कह रहा, जो प्रतिरोध आंदोलन में शामिल थे, बल्कि उस समाज कांसीली जनता के बारे में भी, जो बार-बारों तक रात-दिन कभी भी, किसी क्षण सिर्फ 'नहीं' कहने के लिए तैयार रही। उस अत्याचार में हमें उस हालत में पहुँचा दिया, जहाँ, सिर्फ जहाँ ही ऐसे सवाल पूछे जा सकते थे, जैसे इंसान कभी भी जाति के दिनों में नहीं पूछता। हमने से सभी, जो प्रतिरोध आंदोलन के बारे में थोड़ा-बहुत भी जानते थे, अपने से ही पूछते थे, 'यदि उन्होंने बेइंतहा सताना शुरू किया तो क्या मैं खामोश रहने में कामयाब हो सकूँगा?'

"इस तरह स्वतंत्रता का भौतिक प्रश्न उपस्थित हुआ और हम उस बेड़ी पर खड़े हो गये, जहाँ उस गंभीरतम ज्ञान की प्राप्ति होती है, जो एक मनुष्य खुद अपने से ही पा सकता है। क्योंकि मनुष्य जीवन के रहस्य उसका 'इंडिपेंडेंस कांन्प्लेक्स' या होनता-संवि नहीं है, बल्कि यह उसकी निजी स्वतंत्रता की तथा मौन और अत्याचारों को सहने की शक्ति की सीमा है।"

"कराग रहकर छिपे तौर से प्रतिरोध आंदोलन का कार्य करनेवालों के लिए यह लड़ाई भिन्न किस्म की थी। वे खुले में सैनिक की तरह नहीं लड़ते थे, अतएव, उस्ताहूर्ण विजता के एक सख के बिना भी, फिर भी हृदय की अत्यंत एकलित-

कना थे, वे दूसरे ही थे, जिसकी वे रक्षा कर रहे थे, वे साथी जो उनके साथ प्रति-रोध आंदोलन में काम कर रहे थे। पूर्ण ऐकानिक्ता में पूर्ण उत्तरदायित्व—क्या वही स्वतंत्रता की भी परिभाषा नहीं है?"

(‘रिपब्लिक ऑफ माइनेस’ के उद्धृत और अनूदित)

ये पंक्तियाँ ‘प्रतिरोध आंदोलन’ में सश्रिय भाग लेनेवाले, प्रसिद्ध विचारक और लेखक जा पाल सार्त्र की हैं जिसकी कृतियों में युद्धोत्तर यूरोप का जीवन जिन गहराई के साथ चित्रित हुआ, वैसा अन्यत्र दुर्लभ है। सार्त्र बीसवीं सदी के निकटतम पूर्वार्द्ध और सामयिक उत्तरार्द्ध का सर्वाधिक चर्चित और विवादपूर्ण लेखक है, इसमें शक नहीं।

सार्त्र का जन्म 21 जून, 1905 को पेरिस में हुआ। प्रोटेस्टेंट मन और रोमन कैथोलिक विचारों का अजीब मिश्रण उन्हें पारिवारिक परंपरा से हाथकप में मिला। पिता, एकोले पॉलीटेक्नीक के एक प्रेजुएट और नौ-सेना में इंजीनियर थे, जिसकी कोचीन (चीन) में ज्वर से मृत्यु हुई। माता-पिता को छाया से बचपन में ही बंचित हो जाने के कारण उन्हें नाना के परिवार में ‘ला रोजेस’ में रहना पड़ा।

उनकी शिक्षा प्रथम युद्ध के बाद हुई, जिस समय यूरोप में मृत्यों के विनिपात का वातावरण व्याप्त था। वे एकोल नारमाल सुपेरियर में विद्याध्ययन करते थे। स्नातक (एग्जिनेशन) परीक्षा में प्रथम वर्ग अनुत्तीर्ण हुए, किंतु दूसरे वर्ष उत्तीर्ण विद्यार्थियों में उन्हें प्रथम स्थान मिला और उनकी वनिष्ठ मित्र सिमोन द बोउवा को द्वितीय। दर्शन के शोध-छात्र के रूप में वे जर्मनी गये और हर्सेल के व्याख्यानों को सुनने का अवसर मिला। द्वितीय विश्वयुद्ध के आरंभ में वे लेआवर, लीजे में दर्जन के प्राध्यापक थे। लेआवर प्रसिद्ध फ्रांसीसी वंदरगाह है, जो उनके उपन्यास ‘नॉसिया’ में बूचिले के नाम से वर्णित हुआ है। ‘नोसिया’ 1938 ई० में छपा और दूसरे वर्ष ‘द इमोजेस’ का प्रकाशन हुआ। इन दोनों कृतियों ने नये लेखक की ओर काफी ध्यान आकृष्ट कराया।

द्वितीय विश्वयुद्ध के आरंभ होने पर उन्हें सक्रिय सैनिक सेवा के लिए बुलाया गया, किंतु कमजोर शरीर के कारण रेडक्रास में कार्य मिला। (ऐसी ही घटना मीस्ले के जीवन में भी घटी थी, जिन्हें फ्रैंको-जर्मन युद्ध में (1870-1871) ऐसा ही काम मिला था। फ्रांसीसी सेना के आरम्भ-समर्पण करने पर सार्त्र भी बंदी हुए और उन्हें 1941 में छोड़ दिया गया। एकोल नारमाल सुपेरियर में वे अध्यापन करने लगे। चार्ल्स डेला के ‘स्कूल ऑफ इंडिपेंडेंट आर्ट’ में भी अध्यापन किया और इसी समय उनका प्रसिद्ध वर्तन-ग्रंथ ‘बीइंग ऐंड नॉथिंगनेस’ प्रकाशित हुआ। उनके

दो नाटक 'द फ्लाइट' और 'नो ऐजिजट' इसी समय वेरिस रंगमंच पर प्रस्तुत किये गये। दूसरे नाटक में गर्स का पार्टी उनके मित्र अलबेवर कामू ने किया। बाद में सैद्धांतिक मतभेदों के कारण कामू और सार्न का संबंध-विच्छेद हो गया।

'द रिमाइंड' 1945 में छपा तथा 'एविजस्टेंजियल्लिज्म ऐंड ह्यूमनिज्म' 1946 में। 'व्हाट इज मिटरबर्' तथा 'डर्टी हैंड्स' 1948 में। इनके अलावा भी सार्न की अनेक कहानियाँ, नाटक, निबंध प्रकाशित हैं। 'रिपब्लिक ऑफ साइलेंस' इटलेनेजिस्म में 1945 में छपी थी, अंग्रेजी-अनुवाद बाद में 1947 में छपा। अनेक निबंधों के अंग्रेजी अनुवाद 'सिन्स' के तीन भागों में संकलित हैं।

विद्यार्थी-जीवन में सार्न की दिनचर्या और व्यक्तित्व-निर्माण की प्रक्रिया पर सिमोन द बोउबा की पुस्तक 'मेमॉयर्स ऑफ ए इप्टीकुल डॉक्टर' ने अच्छा प्रकाश पड़ता है।

सार्न, नीजां और एरबो का त्रिगुट एकोल नारमाल सुपेरियर में कैसा बदनाम था, इसका विवरण देते हुए बोउबा ने लिखा है—“वे अपने सहपाठियों के प्रति असहिष्णु थे—अभद्रता के लिए प्रसिद्ध। घर लौटते पढ़ाई विद्यार्थियों पर पानी-बम फेंकना इनका काम था। सार्न देखने में चुरा नौ नहीं था, परंतु यह अफवाह थी कि वह पूरे गुट में सबसे निहृष्टतम है।” बोउबा की चमत्कृति एरबो से बढ़ती गयी। और एक दिन एरबो ने अपनी, सार्न और नीजां की विशेषता बताते हुए कहा—“हम हमेशा प्रत्येक चीज के पीछे उसका कारण जानना ही चाहते हैं, खासतौर से सार्न।” एरबो ने प्रशंसा और आदर के साथ कहा—“सार्न हर समय सोचता रहता है, सिर्फ सोने के समय को छोड़कर।” परिस्थितियों के कारण एरबो को पेंग्स छोड़कर जाया पड़ा और उसकी विदाई से दुखी बोउबा से सार्न ने कहा—“आइये मेरे साथ रहोगी।” सार्न कॉफे-हाउस में बैठकर या फास्स्टाक में कॉकटेल पीते घंटों बात किया करते। गमगीनी, जंभाई या निद्रा, पलायनवाद, बौद्धिक चार्ज, समझौते, व्यावहारिकता और सम्मान-भाव आदि से सार्न पूर्ण अपरिचित लगते। वे हर चीज में हजि लेते और किसी चीज को यों ही स्वीकार नहीं कर लेते। किसी चीज पर नजर पड़ जाये तो सार्न किसी दुष्टता, लज्जा या ब्रभाव या बनी-बनायी धारणा के द्वारा उसे व्यक्त करने की जगह उसे एकटक तब तक देखते रहेंगे, जब तक वे उसे भीतर-बाहर से अच्छी तरह जान नहीं लेते और उसकी सारी विशेषताएँ जख्म नहीं कर लेते।

लेखिका बनने की इच्छुक और कृतसंकल्प सिमोन की, जो अपने कार्यक्रम और लेखन के विषय में इतनी भरी-भरी और उत्साहित रहती, वह देखकर बड़ा आश्चर्य होता कि सार्न किस तरह अपनी कृतियों के विषय में जात किंतु उम्मादक अनुराग से भरे रहते हैं। “बहुत पहले मैं उन बच्चों से नफरत करती थी, जो खेल या काम में मुख्य रूप से उत्साहित लगते थे, और आज मेरे सामने ऐसा व्यक्ति था,

जिसकी आँखों में मेरा उम्मेद संकल्प दुर्बल और निरीह-सा लगता था।" सार्थ पेजेबर साहित्यकार का जीवन त्रिलोना नहीं चाहते थे। उन्हें साहित्यिक अप-चारिकता, मध्यमधर्मवाद, साहित्यिक आदोलनों तथा साहित्यिक जीवन के अधि-कार, कर्तव्य और दिग्गवटी आडंबर से सक्त घृणा थी। बोंडरा के मत से, "सार्थ साहित्य या कला को स्वयं में एक महान् साध्य मानते थे, और यद्यपि उन्होंने ऐसा कभी कहा नहीं, किन्तु अहो नक में जानती हूँ, वे विश्वास जकड़ करते हैं कि यह सारी सृष्टि का भी 'सब कुछ' और सर्वसाध्य है।" कुल तैर्दस वर्षों के सार्थ, युग की सारी रोमानियन के साथ यह नकाय देखा करते कि वे एक दिन कुस्तुनिया जायेंगे। वे बंदरगाह में काम करने वाले मजदूरों से दोस्ती करेंगे और अत्याचार और अग्न्याय के गड्ढों में बैठकर लोगों को गुलाम बना देंगे। वे सारी दुनिया और बिरुदों के साथ सगाव पीकर धुत पड़े रहेंगे। वे सारी दुनिया का चक्कर काटेगे और न तो भारत के अछूत, न माउंट अथेंस के साधु और न तो म्यूकाटेंडमैंड के मछुए उनसे अपना कोई नुकस्य छिपा पायेंगे। वे बही बसेंगे नहीं, किसी संपत्ति-जायदाद का अंश न रखेंगे, इसलिए नहीं कि वे चीजें उनकी यात्रा में बाधक होंगी, बल्कि इसलिए कि वे दिखा सकें कि वे चीजें कितनी अनावश्यक हैं।

बोंडरा की दृष्टि से सार्थ अपने व्यक्ति से अधिक महत्त्व उन सत्तों को देना चाहते थे जो उनके माध्यम से अभिव्यक्ति पा सकते हैं। वे हर चीज पर अपने निजी हंग से सोचते, यहाँ तक कि कला के व्याख्यानों को भी वे अपनी 'नोट-बुक' में ऐसी वैचारिक पद्धति से रचते कि उनकी मौलिकता और सुसंबद्धता उनके मित्रों को आश्चर्यचकित कर देती। 'मे मुवेल लीतरेरे' की ओर से एक बार विश्वविद्यालयीय छात्रों की मनोवृत्ति का परीक्षण किया गया। सार्थ के उत्तरों को रोसा एसिक्स ने एक नोट तैयार कर विस्तार से प्रकाशित कराया। सार्थ ने लिखा था—'यह मनुष्य बुद्धि का विरोधाभास है, कि वह जो दूसरों के लिए आवश्यक अवसर और परि-स्थितियाँ पैदा करना चाहता है, खुद अस्तित्व के एक मामूली स्तर से ऊँचा नहीं उठ सकता। वह उन भविष्यवक्ताओं की तरह है, जो दूसरों का भविष्य तो बता सकते हैं, किन्तु अपना नहीं जानते। इसी कारण, मुझे सारे मानवता के मूल में, प्रकृति के मूल की तरह ही, केवल उदासी और 'बोरडम' के ओर कुछ नजर नहीं आता। ऐसा नहीं है कि मनुष्य अपने को एक भविष्य (बीईव) के रूप में सोचता नहीं, बल्कि इसके प्रतिकूल एक भविष्य बनने के लिए वह अपना सब-कुछ लगा देता है। हमारी पाप-पुण्य की धारणाएँ कहाँ से आती हैं, धारणाएँ कि एक आदमी दूसरे का लुभार करे। ये धारणाएँ स्वयं हैं। यह निश्चिन्ताभाव भी स्वयं है जो अजीब हंग से अस्तित्व और भविष्य को बिलाने का प्रयत्न करता है। हम उतना

स्वतंत्र है, जितना भाव पसंद करते हैं, किंतु निरीह और असहाय ! जहां तक दूसरे
 बारों का संबंध है, व्यक्ति की अभीप्सा, गति और जीवन आदि, ये सब निग्नंभंक
 बकवास है। 'सफल की अभीप्सा' जैसी कोई चीज नहीं होती। हर चीज अति
 दुर्लभ है। सभी चीजें अपने भीतर के भीत के बीज होती रहती हैं। और फिर
 साहसपूर्ण कार्य...?...मेरा मतलब है आविष्कारों में अंधविश्वास और फिर अपरि-
 हार्य भ्रष्टता... वह सब भ्रम है। एक अर्थ में साहसपूर्ण कार्यकर्ता परिणाम को न
 जागने वाला नियतिवादी ही है, जो कल्पना करता है कि वह कार्य की पूर्ण
 स्वतंत्रता का उपयोग कर रहा है।"

इस कथन को एक यह अंतिम वाक्य जोड़कर सार्त्र ने समाप्त किया था, "जहां
 तक दुरानी पीढ़ी से इस नयी पीढ़ी के अंतर का सवाल है, हम अपेक्षाकृत अधिक
 मात्सुम हैं, परंतु अपेक्षाकृत अधिक जानना भी चाहते हैं!"¹

इस अंतिम वाक्य में सार्त्र के घटना-संयोग-सिद्धांत के (बिचरी ऑफ कांटी-
 जेंस) के बीज बिछाए गए थे। सार्त्र के मत से अताकिक्ता कोई बायबी धारणा नहीं
 है, बल्कि यह मनुष्य-जीवन की एक तथ्यात्मक विधा है। इसलिए कला और
 साहित्य की सारी तकनीकों की सहायता से यह आवश्यक है कि अब मनुष्य को
 उसके भीतर वर्तमान 'रहस्यात्मक असफलता' यानी अताकिक्ता से बाकिफ बनाया
 जाये, जिसे सार्त्र मनुष्य के भीतर और जगत् में अनुभव कर रहे थे।

अपने प्रतिकारी धर्म और परंपराओंही (कुछ लोगों की दृष्टि में मानवहीही भी)
 विचारों के कारण सार्त्र हमेशा ही कड़ी-से-कड़ी आलोचना और आरोपों के आधार
 बन। कई लोगों को इस बात पर ही आश्चर्य है कि जर्मन आधिपत्य के दिनों में
 सार्त्र को अपनी रचनाओं को लिखने और छपवाने की छूट कैसे मिल गयी, जबकि
 जर्मन 'सेसर' कांसीसी बीटिक बर्न के प्रति इतना अधिक सावधान और अंकालु
 था? नेस्टापो की ऐसी दृष्टि के नीचे एक ही आदमी पेरिस की प्रतिष्ठित पत्रिकाओं
 में जहां अराजनीतिक उदार निबंध लिख रहा था, वही प्रतिरोध आंदोलन की
 प्रतिवधित पत्रिकाओं को द्रोहपूर्ण टसेजक सामग्री भी दे रहा था। अनेक आलो-
 चक सार्त्र और नाजियों के इस संबंध को शंका की दृष्टि से देखते हैं। (दे० अलफर्ड
 स्टर्म, सार्त्र, न्यूयार्क, 1953)

सार्त्र पर लगाये गये आरोपों का एक प्रमुख कारण उनके राजनीतिक विचार
 भी कहे जा सकते हैं। सार्त्र आरंभ से ही सर्वहारा और मजदूरों के समर्थक रहे हैं।
 वेन डे आर० डी० आर० (रासेम्बुलमेंट डिमाक्रेटिक रिपब्लिकेन) से संबंधित हैं,

1. मेमोयर्स ऑफ ए एप्टीकल डॉटर, पृ० 342-43

जो एक नैतिक आदर्शवादी नहीं है। यह एक कम्युनिस्ट-विरोधी आदर्शन है, जिसका मुख्य उद्देश्य फासीवादी राज्यों को शांति में मुक्ति दिलाना है। यह आदर्शन व्यक्ति की मानवता का समर्थक है और इसीलिए किती बिदेजी के। के सार्त्र के लिए फासीवादी कम्युनिस्टों द्वारा फासीवादी राज्यों को गलत मानने पर न जाने का भी विरोध करना है। 1947 ई० के बाद, बिदेजन: 50 के आसपास सार्त्र ने फॉब कम्युनिस्टों की ओर कुछ ज्यादा ऊँचा दिखाया। कारण यह कि सार्त्र का विश्वास था कि आधुनिक विश्व की इस निराशापूर्ण स्थिति का मूल कारण 'पराधन व्यक्ति' का मान है। यह मोड़ फॉब समाजवादियों से भ्रम न हो सकना। इन मोड़ों में सार्त्र केवल कम्युनिस्ट ही हैं, हालांकि सार्त्र ने यह भी कहा कि यदि कभी फॉब में इनका शासन हुआ, तो तब भी पहले मेरी ही चर्चा उतार दी जायेगी।

कांफे-जीवन सार्त्र को रंग-रंग में भरा हुआ है। उन्होंने अपने बितन के अधिकांश अणु कांफे-जीवों में बिताये हैं। इसी में बैठकर उन्होंने अपनी कई कृतियों के प्रारम्भ तैयार किये हैं। उनका ही नहीं, कई महत्वपूर्ण कृतियों के अंश भी वहीं बैठकर लिखे गये हैं। 'अविता और नास्तिभाव' नामक उनकी सुप्रसिद्ध बितन-कृति में इन दो भावों का अंतर समझाने हुए सार्त्र ने जो उदाहरण दिया है वह भी कांफे-हाउस के एक बेटे के विवरों में संकेत है। अनेक आलोचक, जो सार्त्र की धर्म के प्रति उदासीन या विरोधी बितना से रुष्ट हैं, उनका 'कांफे-हाउस बितन' कहकर मजाक उगाते हैं। उदाहरण के लिए फॉब पादरी जोसफाँतें सार्त्र को परंपरा, मूल्य, धर्म और परिवार से पूर्णतः कटा हुआ 'कहवा-बर का दार्शनिक' कहकर स्मरण करते हैं। सार्त्र के श्रेष्ठ का वह 'कांफे दूध मेमोने' जिनमें सार्त्र बैठा करते थे, 'अग्नि-वैराग्य का मन्त्र' कहकर बदनाम किया जाता है। हालांकि सार्त्र बाद में 'ओपल वां स्वाएल' के नहों 'वार' में बैठने लगे थे।

सार्त्र के बितन का आधार डाकी दो ध्रुवीय अनुभूतियों का योग है। प्रतिरोध में स्वतंत्रता का बोध तथा अस्तित्व की स्पष्ट और अपरिहार्य निरर्थकता, ये दोनों ही बितन-मूल उनके जीवन के गहरे अनुभवों से प्रसूत हैं। इस कारण इनकी सृजना, कलाकार, वैद्योपदेश और आंतरिक असंतोख को सार्त्र में बिना हंग से असम-अलग करके रख दिया, वह उन लोगों को भी भावपूर्णकृत कर देता है, जो उन्हें एक गंभीर दार्शनिक की अपेक्षा साहित्यकार मानना कहीं बेहतर समझते हैं।

प्रतिरोध में स्वतंत्रता-बोध की स्थिति का रूप 'रिपब्लिक ऑफ सार्वलेंस' में हम ऊपर देख चुके हैं। अस्तित्व की निरर्थकता का रूप सार्त्र के दार्शनिक में इससे भी पहले बिद्यमान था। अपनी आरंभिक कृति 'नीतिशा' में उन्होंने राबर्टिन के

माध्यम से सजीव और निर्जीव दोनों ही अस्तित्वों की निरर्थकता का बोध कराया है और उसके परिणाम से उत्पन्न 'नीसिया' (बमनेच्छा या उबकाई) का रूप भी दिखाया है। एक सार्वजनिक उपवन में घूमते हुए अचानक एक बूढ़ी को जड़ को देखकर राखर्वेतिन को मगा—

“निरर्थकता की यह धारणा मेरे मन में न थी, न तो यह किसी आवाज में की बल्कि यह एक लंबे, लंबे, काठ के बने गेदुर वाले साप की तरह फन काढ़े मेरे बरों के पास ही थी—एक साप, या पंजा, या भयानक नाखून या जड़ या कुछ भी कहें। बिना किसी निष्कर्ष या धारणा के— मैं जान गया कि मुझे अस्तित्व की, उबकाई की या मेरे जीवन की कुंजी मिल गयी है— और तब, उसके दाढ़ से जो जो जोड़ें बने लगतीं, वे सब इसी निरर्थकता की ध्वनी में आती हैं।”¹

सार्स के मत से, मनुष्य की मूल प्रकृति अस्तित्व के बाद है। यानी यह नहीं कि मनुष्य के तत्त्व, गुण या धारणा को पहले दृष्टि में रखकर मनुष्य का निर्माण हुआ, बल्कि यह कि ये धारणाएं मनुष्य के अस्तित्व को सामने रखकर मांची गयीं। चेतना में जो कुछ बंध सकता है वह हमारे सामने भविता के दो रूपों में उपस्थित होता है : जड़ (एन-सोड) भविता, जो अपने में ही निहित रहती है जैसे मेज, कुर्ची आदि। चित् भविता (पोर-सोड), जो अपने स्वयं को जानती है, जैसे मनुष्य। जड़ भविता से चित् भविता काफी भिन्न है। उदाहरण के लिए मनुष्य मेज से भिन्न है, क्योंकि मेज का पदार्थत्व तो उसमें है ही, चित् भविता का अंग होने के कारण वह इन संबंधों पर सोच-विचार भी सकता है। इसलिए मनुष्य की योजनाओं का महत्व है। मनुष्य क्या हो सकता है? वह वही हो सकता है जो वह अपने को बनाता है। इसलिए अपनी निमित्त के लिए वही सब प्रकार से उत्तरदायी है। सार्स का कहना है कि मनुष्य पहले अस्तित्व में आता है, फिर परिभाषित होता है, यह नहीं कि उसकी एक परिभाषा बना दी जाये और फिर मनुष्य-अस्तित्व को उसी आधार पर निर्मित किया जाये। एक कारीगर जब एक कुर्सी या कोई वस्तु बनाना है, तब कुर्सी या वस्तु के बनने के पहले 'बया' की एक धारणा, यानी इन वस्तुओं की मूल प्रकृति (एसेंस) उसके दिमाग में रहती है। सृष्टि-प्रक्रिया में अब तक ईश्वर को ऐसा ही कारीगर और मनुष्य को उसकी निमित्त माना जाता रहा है। सार्स मनुष्य-अस्तित्व को पहले और मूल प्रकृति को बाद की वस्तु मानकर पूरी प्रक्रिया ही बदल देते हैं। ईश्वर का स्थान वे प्रकृति को भी नहीं देते, क्योंकि उनके हितानुसार प्रकृति कोई 'निश्चयबद्ध कार्य-कारण परंपरा' से अनुभासित तत्त्व नहीं है। 'नीसिया' में वे प्रकृति को भी भयावह आकस्मिकता की राशि कह चुके हैं। ऊपर राखर्वेतिन के अनुभव में वही धारणा अभिव्यक्त है। सार्स ने लिखा है कि “प्रकृति के बने-कनाये

1. व. शाहरी और एन्टोने राखर्वेतिन जान के-बन, (1910), पृ० 161

नियम नहीं, कुछ आदतें हैं, और इनमें से कोई किसी भी दिन बदल सकती है।”

सार्थ के मत में, सचेतना 'नास्तिभाव' का पर्याय है। किसी भी पदार्थ के प्रति सचेतन होने का अर्थ है: दूसरे पदार्थों से उस पदार्थ को अलग करना। उदाहरण के लिए, यदि कैफे में पियरे नहीं है तो उसकी अनुपस्थिति का बोध 'नहीत्व' का बोध है। 'पियरे नहीं है' यह कथन ऐसा ही नहीं है कि यहाँ, अ या ब या स नहीं है। क्योंकि अ, ब या स के होने की कोई आशा ही नहीं थी। इस तरह पियरे की अनुपस्थिति एक 'नहीत्व' का स्पष्ट अभिव्यक्ति बन जाती है, जो हमारे मन में घूमती रहती है। हेडगरम भी 'नास्तिभाव' या 'नहीत्व' के महत्त्व को स्वीकार किया था, किन्तु उसे अनिर्दिष्ट स्थिति में जोड़ दिया था। सार्थ 'नहीत्व' को सामाजिक स्थिति के बीच ही देखते हैं और उनका यह बोध 'प्रतिरोध आंदोलन' के बीच अन्यायों को सहकर भी पूरी आत्मिक शक्ति के साथ कहे जानेवाले निरंतर स्थिर 'नहीं' से जुड़ा हुआ है। आज ऐसी स्थिति है, कि कभी भी किसी मनुष्य का जीवन किसी क्षण नहीं में बदल सकता है। फिर यह 'नहीं' मात्र कल्पना क्यों है? कहीं-कहीं इसकी स्पष्ट स्थिति होनी चाहिए। यह ठोस पदार्थों में, जिनमें चेतना नहीं है, हो नहीं सकता। 'नहीत्व' न कुर्रों में हो सकता है न मेज में। यह 'नहीत्व' सिर्फ आदमी में हो सकता है, और वही वह इसलिए है क्योंकि वह चेतना का ही रूप है। सार्थ इसी बात को एक दूसरे तरीके से भी स्पष्ट करते हैं। हमारे सुख, दुःख, निराशा, आशा के भाव क्या हैं? ये एक ठोस पदार्थ यानी जड़ पदार्थ की तरह अनुभवयोग्य है, पर तभी तक जब तक कि हम इनकी व्याख्या नहीं करते। ज्यों ही हमारी चेतना इनका विश्लेषण करने लगती है, इनका रूप निरंतर हल्का होने लगता है और धीरे-धीरे ये अरूप होकर 'नहीं' में बदल जाते हैं। हम सुख-दुःख के भाव में रियन होकर उदास हो जाते हैं और पुनः इनके ठोस स्पष्ट रूप के लिए लानाघित होकर कार्य में लग जाते हैं, किन्तु फिर भी निराशा के अलावा कुछ हाथ न लगेगा। क्योंकि इनको पूर्णतः उपलब्ध करने की स्थिति जड़ और चित् भविष्य के परस्पर पूर्ण मिलन से ही संभव है, जो कभी संभव नहीं। ऐसी स्थिति सिर्फ ईश्वर की ही हो सकती है, जो कोरी कल्पना के अलावा और कुछ नहीं है; मनुष्य की तो नहीं हो सकती जो एक व्यर्थ इतिषोऽयं मात्र है। इस प्रकार सार्थ के मत से सचेतनता चित्ता की अप्रतिष्ठा का कारण है और वह स्वयं में 'कुछ नहीं' है।

चूँकि मनुष्य अपनी सभी स्थितियों के लिए स्वयं ही उत्तरदायी है, इसलिए अस्तित्व का मुख्य अर्थ है स्वतंत्रता। अर्थात् मनुष्य मृत्यु-पर्यंत अपने को, जो वह हो सकता है, बनाने का प्रयत्न करता है। यह एक नूत विश्व है—जीवन का विश्व, परंपराओं, मिथ्या धारणाओं से लबा हुआ विश्व। जीवन और स्वतंत्रता का अर्थ है, 'जो कुछ है, या था' से पूर्ण अलगाव—नये का आह्वान। मनुष्य

का यह प्रयत्न, यह खोज ही, उसके फर्म और नति का कारण है। मनुष्य की इस संसार में उपस्थिति 'होना' का एक रूप-मात्र नहीं है, धर्मिक उत्पत्ति, वरण और शक्ती संभावना के अनुसार अपने को बनाने का प्रयत्न है। संसार को अपने उद्देश्यों के दृष्टिकोण से देखने की प्रशिया संसार में दूसरों के होने के कारण अत्यन्त उलझ जाती है। इसलिए नहीं कि दूसरे मुझसे भिन्न दृष्टिकोण रखते हैं, बल्कि इसलिए कि संसार की अधिकांश चीजें जो मुझे मिलती हैं, पहले से ही परिभाषित, निर्णीत, प्रयुक्त और एक विशिष्ट प्रकार की धारणाओं से संयुक्त होती हैं। अपनी योजना के मृताधिक में इन्हें एक अर्थ दू, यह संभव नहीं। ये स्वयं मुझे आदेश देती हैं और यह आदेश इतना सार्वजनिक है कि मैं एक क्षुद्र निर्व्ययविक सत्ता बनकर रह जाता हूँ। सार्व मृत्यु की हेडर की भांति अस्तित्व की कोई महत्त्व संभावना नहीं मानते। मैं मरने के लिए स्वतंत्र नहीं हूँ, बल्कि एक स्वतंत्र व्यक्ति हूँ जो मरता है। मृत्यु मेरे लिए अदृश सीमा है, जैसे दूसरों के अस्तित्व के कारण मेरी स्वतंत्रता की भी एक सीमा बन आती है।

मेरा अस्तित्व 'जगत् में होने' से अनुभासित है। संसार के नियमों और व्यवहारों के बीच हमेशा ही मेरी स्वतंत्रता या तो अपहृत होती है या दूसरों की स्वतंत्रता का अपहरण करती है। मेरा शरीर सभी तंदलों का स्थूल केंद्र है। वह एक दृष्टिकोण है, और आरंभ-बिंदु भी, क्योंकि यह उस संसार को निश्चित और संगठित करता है जिसे अतिक्रान्त करके मैं अपनी संभावनाओं की पूर्ति का प्रयत्न करना हूँ। यदि मैं अचानक किसी ऐसे काम में पकड़ा जाता हूँ जिसके जाने जाने से मैं लक्षित या लक्षित होता हूँ (जैसे 'की-होल' से किसी दूसरे के गोपनीय कार्य का देखना आदि) तो मैं उसी क्षण अपने वारे में नहीं, दूसरे के लिए स्थित अपने अस्तित्व के बारे में सचेत हो जाता हूँ। तब मैं 'अपने लिए स्थित एक व्यक्ति' न रहकर 'दूसरे के लिए स्थित एक व्यक्ति' बन जाता हूँ। तब मुझे सचता है कि मेरी स्वतंत्रता दूसरों की स्वतंत्रता से सीमित है, आहत है। दूसरों के प्रति प्रतिष्ठा की यह भावना मुझे यह अहसास देती है कि मैं उस जगत् में हूँ जो मेरा नहीं है। दूसरों की अतिशय स्वतंत्रता और अस्तित्व मेरी स्वतंत्रता और अस्तित्व के राज्य में एक सार्वभौम द्वीप की तरह घुस जाता है, जिस पर मेरा कोई शासन नहीं है। दूसरे अस्तित्वों के संपर्क का यह इतिहास पृष्ठा और प्रेम के दो छोरों में बंधा हुआ है। पृष्ठा और प्रेम क्या है? प्रेम में मैं दूसरे को (प्रेमी या प्रेमास्पद की) स्वतंत्रता को मैं अपने अधीन करना या अपने में मिटा लेना चाहता हूँ। प्रेम-प्रक्रिया में मैं यह आकांक्षा करता हूँ कि प्रेमास्पद मुझे हो, मात्र मुझे, अपने वरण का एकमात्र आधार बनाये। इस कारण प्रेम करने का मूल अर्थ प्रेम किया जाना ही है। मैं जब दूसरे की स्वतंत्रता को ग्रहण करता हूँ तो उसे भी अधिकार देता हूँ कि वह मेरी स्वतंत्रता का उपभोग करे। स्वतंत्रता शरीर से परे अतिशय सत्ता

है, इसलिए प्रेम में शारीरिक इंद्रिय-संपर्क या तृप्ति का भाव एक-दूसरे की स्वतंत्रता के आदान-प्रदान के सूक्ष्म स्तर का विरोधी है, क्योंकि दूसरे की स्वतंत्रता या आनंदिकता, कभी भी शारीरिक हंग से आत्मसात् नहीं की जा सकती। जहां एक-दूसरे की स्वतंत्रता स्पष्टता हस्तगत करने का या देने का भाव नहीं है, वहां दो अस्तित्वों के संघर्ष का रूप आता है। इसके नामाविध सूक्ष्मातिमूक्ष्म रूप होते हैं। संसार में मनुष्य अपने अस्तित्व की पूर्णतः बचाकर, या भी दूसरे अस्तित्वों द्वारा अपने अस्तित्व को पदार्थ बनाए जाने की प्रक्रिया से बचाकर, नहीं रह सकता। सारे अस्तित्व मेरे लिए पदार्थ बनें, और मैं निरंकुश शासक की तरह किसी के प्रयोजन का पदार्थ न बनू, यह स्थिति आत्म-बंधना है, और बहुत दूर तक नहीं चल सकती। ऐसे ही स्वभाव का व्यक्ति दूसरे के अस्तित्व या स्वतंत्रता को बर्बाद-भून न बना सकने के कारण उसका विनाश चाहता है। वह घृणा है। घृणा एक मलिन भाव है, क्योंकि इसकी प्रक्रिया में दूसरे की स्वतंत्रता पर आघात किया जाना है और हम एक-दूसरे की स्वतंत्रता को नष्ट करने का प्रयत्न करते हैं। जिस प्रकार 'मैं' पदार्थ बनता है उसी प्रकार 'समूह' या 'हम' भी पदार्थ बनता है, जैसा किसी मालिक या इंजीनियर के अंतर्गत कार्य करनेवाले नीकर या मजदूर। समूह-मानव सही अस्तित्व को प्रबल बंधना है, क्योंकि भीड़ में शामिल होकर मनुष्य अपने अनुसरदायित्वपूर्ण अकेलेपन तथा स्वतंत्रता के अभाव को भुलाकर पलायन का मुख पाता है।¹

इस जीवन का चरम ध्येय, अभीष्ट या मूल्य जीवन के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। सार्न चूक पूरे मानव-अस्तित्व को आकस्मिक घटना-संयोग मानते हैं, अतः मानव-जीवन में मूल्यों का प्रश्न भी वे इसी के संदर्भ में निश्चित करना चाहते हैं। मूल्यों का प्रश्न असल में मूल प्रकृति (एलेंस) से संबंधित प्रश्न है। मनुष्य को पूरी ऐकात्मिकता में, पूरे उत्तरदायित्व के साथ, अपने मूल्य स्वयं चुनने हैं। वह अपने पथ का निर्माता स्वयं है। इस चुनाव और चरण में छतरे और जोखिम हैं, किंतु मनुष्य स्वतंत्र होने और उसका अनुभव करने के लिए अभिप्राय है। स्वतंत्रता सब मूल्यों की अंतर्नी है। मनुष्य वह वस्तु है जिसके भीतर से मूल्य उद्भूत होते हैं; इसलिए मनुष्य कभी भी यह न चाहेगा कि वह मूल्य-निर्माण की अपनी स्वतंत्रता खो दे। 'एक्जिस्टेंशियलिज्म ऐंड ह्यूमनिज्म' नामक पुस्तक में सार्न मूल्यों के प्रश्न पर काफी विस्तार से विचार करते हैं। सार्न के मत से चीजें चीजों के द्वारा निर्मित होती हैं, किंतु स्वतंत्र होने के कारण मनुष्य-मस्तिष्क किसी

1. 'बीइंग ऐंड नॉनबैंग' का सार-संग्रह।



पाठकों के अस्तित्व की चेतना अनिवार्य है। लेखक पाठक की मानसिक प्रक्रिया को निर्दिष्ट करना है। साहित्य का अध्ययन सार्थ की दृष्टि से निर्दिष्ट मूजन है। पाठक भी मूजन करता है। साहित्य साहित्य-सृजेता की स्वतंत्रता की पाठक की स्वतंत्रता के प्रति अपील है, ताकि पाठक पुनः एक मूजन कर सके। मनुष्य यथार्थ या सत्य का उद्घाटक है। लेखक का एकमात्र उद्देश्य होता है कि वह, जो पाठक में मूर्खों के मानदंड, विचार-आव और पूर्ण सावधानता का स्वतंत्र सहयोग मांगता है, पाठक के सामने इस संसार की इन दंग में प्रकट करे कि स्वतंत्र स्थितियाँ मनुष्य में और भी अधिक स्वतंत्रता का बाँध जगा सके। लेखक पाठक से कभी भी यह आशा नहीं कर सकता कि वह स्वतंत्रता को विनष्ट करनेवाले अत्याचारियों के प्रति अपनी महानुभूति दे। प्रत्येक ऐतिहासिक स्थिति में लेखक की क्रियाकलाप, मूजन और विनाश की शक्ति की परीक्षा होती है और उसे पाठक के सामने यही उद्घाटित करने का कर्तव्य निभाना चाहिए। सार्थ के मत से, "साहित्य एक कर्तव्यपूर्ण जाति की आत्मिकता (मट्रिबिडिटी) है।"

वैसे तो सार्थ 1947 में ही राजनीतिक विषयों पर विचारपूर्ण निबंधादि लिख रहे थे, त्वास्तार से द्विदश्वीन, अलजीरिया, अमरीकी राजनीति और नीग्रो समस्या आदि पर, किंतु 1952 ई० के जुलाई के 'ले तां मार्टेन' में प्रकाशित उनके निबंध 'द कम्युनिस्ट्स ऐंड पोस' ने काफी तहलका मचाया। इस निबंध को दो प्रमुख स्थापनाएँ थीं। पहली यह कि संविधानत्मक जाति चाहता है जो उसके कार्यों के दिन-प्रतिदिन प्रकट होता जा रहा है, और दूसरा यह कि केवल कम्युनिस्ट पार्टी ही वह पार्टी है जो कॅब पार्लियामेंट में सर्वहारा (फ़ातोसी) का सही प्रतिनिधित्व करती है।

इस निबंध के कारण सार्थ पर काफी आरोप हुए, विशेषकर अमरीकी पत्रकारों की ओर से कि वे कम्युनिस्ट हैं।

1957 ई० में सार्थ की पुस्तक 'क्वैचन ऑफ़ मेचन' जो बाद में 'क्रिटि-सिज्म ऑफ़ डायलेक्टिकल रीजनिंग' नाम से प्रकाशित हुई, मार्क्सवाद की व्याख्या करती है। सार्थ इस पुस्तक की भूमिका में लिखते हैं—“वैसे चंदना सपुत्र के उच्चार को जीवता है, वैसे ही हमें प्राकृत्य करके, हमारी पुरानी धारणाओं में परिवर्तन करके, हमारी अलगा में बुझुवा विचारों की सभी ओजियों को ध्वस्त करके, मार्क्सवाद हमें एक प्लेटो पर लाकर छोड़ देता है। यह हमारी आवश्यकताओं को समझने की शक्ति को चुका है, इसमें ऐसा कुछ भी नहीं है जो हमें कुछ नया सिखा सके, इसकी गति बंद हो चुकी है।” सार्थ एक नव-मार्क्सवाद के चक्कर में हैं जो व्यक्ति-स्वातंत्र्य और अस्तित्व को अधिक समता और

जीवन-हीन समाज से जोड़ सके। किंतु उनका यह विचार कभी प्रतिफलित होगा भी या नहीं, इसमें संदेह है। मार्क्सवाद पर की गयी सार्वीय आलोचनाओं का उत्तर देते हुए हंगरी के प्रसिद्ध मार्क्सवाद चिंतक लूकास ने लिखा है कि “सामं एक ऊँचे पाये के चिंतक हैं, किंतु उन्होंने सस्ती विजय के लोभ में मार्क्सवाद की स्थापनाओं को अपंग बनाकर उनका मजाक उड़ाया है।”

सार्व आधुनिक संकट तथा मूल्यहीन मूर्खता की सांप्रतिक परिस्थितियों में कूबी मानवता का एक संभर और महान् चिंतक है, इसमें संदेह नहीं।

चीन प्रजाजन, साम्राज्य-सूर्य के सामने की ओ दूरतम धिरती हुई महत्बहीन
 १ ! ! मुनो, मृत्यु-जय्या पर पड़े लज्जाट के एक संदेश भेजा है, तिरफ़ मुम्हारे
 ; एक संदेश ! उन्होंने संदेश-बाहुक को आज्ञा दी कि वह जय्या के पास घुटने
 ल बैठ जाये और तब उन्होंने वह संदेश उसके कान में फुसफुसाकर कहा ।
 ता गौरव दिया उन्होंने इस पर कि संदेशबाहुक से उसे फिर अपने कान में
 एने के लिए कहा, फिर गर्दन झुकाकर उन्होंने स्वीकृति दी, कि ठीक है । हां,
 ी अवरोधक सीमाओं के परे, लौहियों के उच्चतम, ऊमरी सिरे पर, साम्राज्य
 र्नेकानेक राजकुमारों और दर्जको के सामने, उन्होंने यह संदेश दिया । संदेश-
 क तुरंत चल पड़ा । कितना भवितवासी, अर्थक है वह व्यक्ति, कभी दायें कभी
 : हाथ से बीट को चीरता, राह बनाता जब रुक जाता है तब वह अपने बल पर
 से सूर्य-पदक की ओर झारा करता है और यह लक्ष भी है कि इससे उसके
 र पक्ष अवेलाकृत सरल हो जाता है, किन्तु भीड़ इतनी बड़ी है, इतनी संख्यातीत,
 वह क्या करे ! काह ! वह इसे चीरकर बाहर जा पाता । मुझे पूरा विश्वास है

उदास अतर्क्य जिंदगी का चित्तेरा :
काफ़का

कि तब वह जल्दी-से-जल्दी तुम्हारे पास आ जाता और तुम उसकी सुभने दरवाजों पर अनुभव करते। किंतु वह तो अभी वहीं लक्ष्य हो अब भी राजभवन की भीतरी कोठरियों में ही उलसा है। वह इनका पारंगत, और यदि पा भी गया तो उसे सीढ़ियाँ उतरनी होंगी और यदि मकल हो गया तो क्या होगा? सामने कचहरी है और उन कचहरियों का दूसरा बाहरी भाग। फिर वहीं सीढ़ियाँ, वैसे ही कचहरियाँ और फिर बाहरी हिस्सा—और फिर इसी तरह हजारों वर्षों का घ्यंघं धम—और वह बाहरी तोरण को किसी तरह पार कर भी जाये—बितु नहीं, ऐ होंगा क्योंकि इसके पहले उसे वह राश्यामी पार करनी होगी, जो सारे हृदय है, और जो स्वयं निमित्त कूड़ाकरकटों से गुच्छाखच भरी है। या अपना रास्ता नहीं पा सकता, कम-से-कम वह भी आगे भी नहीं जो एक का संदेश लिये हूँ। किंतु शाम ढले तुम अपनी छिड़की पर बैठकर खु कि वह संदेश क्या हो सकता है।¹

निगेह दीन प्रजाजन, मृत सज्जाद और वहाँ आदर और श्रद्धा से भरे बीच हमेशा-हमेशा के लिए जो चुका संदेश। श्रौतिक और आध्यात्मिक अनमिल संघि पर, निर्दोष और निरपराध होते हुए भी निरंतर एक अ से छटपटाती हुई आत्मा—अपने दुष्ट के प्रति पूर्ण सज्जन और जान किसी भी ग्रंथि के मनाधान-सूत्रों को पाने में असफल बुद्धि की अवक : ...हाँ, यही है फ्रैंज काफ़्का, बीसवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध का जन्मतुल्य जिसने एक ऐसी काफ़्काई दुनिया की सृष्टि की, जो ऊपर से अजीब अ चरित्रों के निरर्थक क्रिया-कलापों और ऐसी समस्याओं से भरी है कि ध्यान से कभी ढूँढ़ नहीं सके। यहाँ भयानक संक्रास भी है, मांसल करीर आकर्षण भी; किंतु काफ़्काई दुनिया की गहराई में उतरने वाला हर पा है कि इस दुनिया के भीतर दो अलग-अलग दुनिया हैं, एक-दूसरे की एक-दूसरे की पूरक, जो आपने-सामने ऐसे उदासीन भाव से स्थित हैं बीच के छिपे रहस्यात्मक संबंध-सूत्रों को बिलगाना टेढ़ी खीर है। अल के शब्दों में—“एक ऐसा प्रतीक, जो दो स्तरों पर, विचार, अनुभव की और उनके बीच के संबंधों के नये क्षणकोष का निर्माण करता है। ऐसे का निर्माण निश्चय ही एक कठिनतम कार्य है। एक दुनिया है वैमर्दि जीवन की, दूसरी है अति प्राकृतिक आध्यात्मिक चिंता और परेसानी का

1. रैडबुक, शोकेन बुक्स (Schocken books) 1947

2. कानू व विष अधिक मिलिकस, पृ० 102, आरिडन प्रोडक्शन, जून 1955 ई०

ने जो अकाफा का जन्म प्राग में हुआ। पिता एक धनी यहूदी
 ानी थे। प्रारंभ में उसकी शिक्षा 'जिमरेशियम' में हुई और बाद
 शिक्षा काय में भरती हुआ। शुरू में वह समाजशास्त्र तथा अर्थशास्त्र
 का अध्यापक रहा, बाद में कानून की शिक्षा पायी। मैक्स साइ
 ता यही हुई थी। 1906 में कानून की परीक्षा उत्तीर्ण करके वह एक
 नक बैरिस्टर के रूप में कार्य करता रहा। पिता के बहुत आग्रह पर
 :लिए उसे एक वर्ष पारिवारिक व्यवसाय में लगना पड़ा। फिर
 न इंग्लैण्ड कम्पनी में अग्रसर हुआ। उसे प्रायः दो दशे तक अपने
 मय मसी थी, इसलिए उसे अपने लेखन-कार्य के लिए काफी समय
 रक्षण निश्चय्य में उसे दर्शन जमीर और कुरे म्दास्थ के कारण
 की अनिवायता में टूट गित गयी। 1917 ई० में प्रथम बार वह
 ह पालक शय रोग में पालित थे। वह अपने को पूरी तरह में साहि-
 लगा देन के उद्देश्य में बलिन में आकर रहने लगा।

में बलिन की सामान्य सड़की में उसकी सगाई तय हुई किंतु टूट
 में अनुभव किया उनकी मनःस्थिति ऐसी नहीं है कि विवाह को सैन
 ह जीवन में दो बरत्नियों का सहस्र सयसे अधिक प्रभावकारी सिद्ध
 उसकी प्रेमिका मिलेना का और हमरा उसके उपेक्षाशील पिता का।
 म के उन उच्च प्राचीन चेकबंजी में संबंधित थी, जो वस्तुतः चेको-
 नन्वे खानदानी रईस (पैट्रिजिएट्स) महे जा सकते हैं। मिलेना के
 पदों के संगठक विलां हाम् के शब्दों में, "वह किसी को भी सोल-
 ताओं को किसी सामंत स्त्री की तरह लग सकती है। ऐसे चरित्रों
 स्टैबल में प्राचीन इतालवी पुरावृत्तों से अन्वेषित करके अपने उप-
 ष्ठित किया। एक मित्र के रूप में वह कभी समाप्त न होने वाला
 का, साधन और सुविधाओं का, जिसके उत्स का रहस्य प्रायः ही
 स्तु त्रैमा अभय्य वह बदाम्यता में थी, वैसी ही मित्रों पर अधिकार
 मिलेना के जीवन के सर्वोत्तम वर्ष युद्ध के पहले के कुछ वर्ष थे,
 न में गुजारा था। इन वर्षों में उसने अपना सब-कुछ, एक सैलानी
 का, खीरन, धन और अनुभव, सभी कुछ। अपनी सैलानियन में
 रबाह नहीं करती थी और काफका के पत्र इसके साक्ष्य हैं कि किम
 रना के अगुलक्रेष के सामने समर्पण करता पड़ता था। अपने इस
 न उसे स्वयं भी अंतत पीड़ाएं भोगनी पड़ी। काफका के प्रति उसके
 र थड़ा की कमी न थी, और इसी कारण उसके दुख का भोख्य भी
 था। चूंकि काफका दुखी था, इसलिए मिलेना दुखी थी, जयद इत-
 तने सोचा कि इस दुख की भागीदार होकर ही वह उसके अंतर्गत को

मान सकती है। इसीलिए यह आश्चर्यजनक नहीं है कि मिलेना को भी बीमारी हुई, क्योंकि काफ़का को यह बीमारी थी, या कम-से-कम इसका। उनके जाने में उनकी तल्लीनता से तोड़ती रही जिन्हूँ के तुल्य आवाज़ें मुख से भी निकल पड़े। मिलेना के जीवन के अंतिम वर्षों का और भी बीने। राबेनसबर्क के कांसेंट्रेशन कैंप में घायलों, रोगियों और जघम्यकों के बीच उसे कैद करके रखा गया। और वही 17 मई, 1944 ई० 'मिन्डनी ऑपरेशन' के समय मृत्यु हो गयी। उन बीमस्त स्वामिनी की बचिबीबिया, निर्भीकता और ममता से भरी हुई थी, इसकी पूरी जाकी उर्क की मारग्रेट बुखर स्पूमन की पुस्तक 'अंडर दू डिस्टेंस' में मिलती है।

मिलेना ने काफ़का की कुछ आरंभिक रचनाओं का बेल भाषा में अनुवाद किया। इसी सिलसिले में दोनों परिचित हुए। अक्टूबर 15, 1921 ई० में लिखा कि उन्होंने अपनी सभी टायरिया 'एम' का ले ली है। यह एक प्रथम भिन्नत्व है, जो इस बात का सूचक है कि काफ़का अपने को पूरा हो लकर उसके सामने रख देना चाहता था। वह उसे हमेशा 'अंधेरे' को कहा करता। दोनों ओर अनाद्य आकर्षण था, किंतु यह प्रेम कभी भी एक आश्वस्त न कर सका। 12 फरवरी, 1922 ई० की डायरी से पता चलता है कि मिलेना ने काफ़का को लिखा था— "तुम, जैसा चाहते हो, वैसा प्रेम मुझ पर ही नहीं सकते, क्योंकि तुम अनचाहे ही मेरे प्रति अपने प्रेम को बहुत हों और मेरे प्रति तुम्हारा प्रेम तुमसे विल्कुल प्रेम नहीं करता।" यह म मिलेना ने काफ़का की निराशा और दृष्टी हुई आत्मा को हाजगी और जोड़ने की कोशिश की, किंतु उसकी तीव्र प्रतिभा और प्रखर दौड़िकता उसकी भीतर स्वायत्तिक महार भी जगाती थी, कि उसे इन मादक पद्यों के पढ़ने की अपेक्षा कभी कुछ और के लिए सो जाना कहीं ज्यादा महत्वपूर्ण मानूम होता था।

जिन्नी हास ने इस पूरे प्रेम-प्रसंग का निष्कर्ष निकालते हुए लिखा : पक्षों में वह पूरी गत्वर प्रेम-कला है जो निराशा, आनंद, आत्मविदीर्घता और के गदहोश उत्सव-सी लगती है। क्योंकि वे चाहें किन्नी बार एक-दूसरे से उनका प्रेम पुनः एक पत्र-प्रेम ही बनकर रह गया।"

इस प्रेम की प्रगाढ़ता में कभी के कोई कारण तो मकने है। मिलेना की, दूसरे वह ईसाई थी। काफ़का भी एक सगर्ब दूट गयी थी, किंतु आवह निरंतर उसे दबोचता जा रहा था। और फिर वह यहूदी था। जिसका कारण जाबब यही था कि काफ़का अपने मानसिक मज्ज के कारण तो भीतर निरंतर बढ़ती अपराध-भावना और आत्म-पीड़ा के कारण प्रेम क

तब याद उसने अपनी डायरी में लिखा—“यदि कहीं भवानक वहाँ तो कितना भवानक होगा यह !”

ये लिले काफ़ी के पत्रों में न केवल उसकी मनःस्थितियों, मान्यताओं । की लघु-लघु जाँकियाँ प्रतिफलित हैं, बल्कि अनेक पत्र ऐसे भी हैं जिनकी अनेक वृत्तियों का समाधान प्रस्तुत कर सकते हैं । समाज, तत्काल अदृश्य जगत के संबंधों को नाना ध्यानाएँ इन पत्रों में दो लोकों के बीच, उनके परस्पर विरोधी आकर्षण से टूटता हुआ पत्रों में अनेकजः अभिव्यक्ति पाता रहा है । उदाहरण के लिए एक



, मिलेना, प्रायः में तुम्हारी एक संपत्ति है अगर और कोई इसे इन-
कर सकता, जब तक कि रात न हो जाये जो इसे अपने में छिपा ले,
हर चीज को छिपा लेने के लिए संघर्ष करती ही रहती है । फिर
? मैं इसका मूल्य कम करना नहीं चाहता, यह कुछ-न-कुछ है ही,
‘झो भी कि तुम्हारे कमरे के पूरे बाँध को ढंक ले । और क्या इतना
तुम्हें डरायेगा नहीं ? एक ऐसा अंधेरा, जो अंधेरे की हर गर्माहट से

रेखाचित्र भेज रहा हूँ ताकि तुम मेरे चुपचप के बारे में कुछ जान

सके हैं । बीच के दो खंभों से लोहे की छड़ों में ‘अपराधी’ के हाथ
-खंभों की छड़ों से उसके पैर बंधे हैं । उसे इस तरह बांधकर छड़ों
और तब तक कसा जाता है, जब तक कि आदमी घब्र से बिचोर्न न
ल के लैप-पोस्ट से पीठ टिकाये इसका आधिकारिक बड़ा है, हाथ-

पर-हाथ और पैर-पर-पैर धरे, इस रीति के साथ, मानो यह इसका न आविष्कार हो जबकि सच्चाई यह है कि उसने उस कमाई की नकल अपनी दूकान के सामने खसियाये हुए सूअर को इसी तरह बांधकर बोर

काफ़का के जीवन पर दूसरा महत्वपूर्ण प्रभाव उसके पिता का पड़ा विरोधात्मक प्रभाव कह सकते हैं। धनी पिता, जो खुद एक आत्मनिर्मित लड़के को साहित्य-लेखन के व्यर्थ कार्य में उसला देता, न केवल असंतुष्ट उन्होंने अनेक बार अनुचित और कड़ा व्यवहार भी किया। धन की प्रतिष्ठा के प्रति बुरी तरह आकृष्ट पिता का यह व्यवहार काफ़का के मन और जीवन की निरर्थकता के भाव को जगाने का कारण बना। 'मेर्टा' (काबा-परिवर्तन) जीपेंक कहानी मानो उसकी इस मानसिक प्रतिबिम्ब व्यक्ति का ही एक रूप है। 1919 में पिता के नाम सिधे उसके सुप्रा एक पंक्ति है—“मेरा सारा लेखन किसी-न-किसी तरह आपसे ही संबंध

बुद्धोत्तर यूरोप के दमघोंट बातवचन और अकेलेपन ने काफ़का के पूरी तरह जर्जरित कर दिया। प्रायः के बाल्यावस्था में वह एक विदेशी था और जर्मनी के बहुदली-विरोधी बालावस्था में एक उपेक्षित यहूदी। सन की इस भावना का कांटा उसकी जल्मा में धरे-से-धरे धंसता रोम की भयानकता बढ़नी गयी। साना उन दिवसों के 'सैनिक' पहुंचाया गया, जहां 1924 ई० में कुल दसतालीस वर्ष की अवस्था में हुआ। जीवन के अंतिम कुछ वर्ष वह डॉग हाइमेट के साथ मातिपूर्वक सका। वह उसमें विवाह भी करना चाहता था, पर डोरा के पिता की अनुमति नहीं दी; क्योंकि उनके हिसाब से काफ़का में धर्म के प्रकटन का अभाव था। काफ़का के जीवन के इस अंतिम हिस्से का कि के संस्मरणों पर ही आधारित है। काफ़का की एक काफ़ी विस्तृत भी जीवनी उसके मित्र मैक्स ब्राड ने लिखी जो 'फ्रैंज काफ़का : एक जीव जर्मन भाषा में 1936 में प्रकाशित हुई। बहुत लोगों का ध्यास है उपन्यास का पात्र कवि रिचर्ड मार्टा काफ़का की ही प्रतिछवि है।

आरंभ से ही वह अपने लेखन के प्रति एक अजीब संकोच भी भगा रहा। मैक्स ब्राड के बहुत आग्रह पर उसने आरंभ की लिख चीजों को प्रकाशित कराया, पर ये पाठकों-आलोचकों का ध्यान न सकी। 'अमरीका' उपन्यास का एक खंड 1913 के, मेर्टा-मारफोसि

• । मेरबंदू विवेका, अनु० विनी हाव, पृ० 204

सेटलमेंट' 1919 में छी। मृत्यु के कुछ पहले अपनी 'अंतिमेच्छा' उसने मैक्स ब्राड के नाम एक पत्र में लिखा था—''प्रिय मैक्स, तू! जो कुछ भी मैं छोड़ रहा हूँ, चाहे वह किताबों की आलमारी दगाओं में या ऊपर, घर में या दफ्तर में, कहीं भी, जो कुछ भी रंगा मफो, मोटर्स, डायरी, पत्र, पोटुलिपियाँ, मेरे या दूसरे के। यह सब-कुछ बिना गंदे जमा दिया जाना चाहिए। जो कुछ काम हो, यापम न मिलें, तो भी बिश्वासपूर्वक नष्ट कर दिये जाने

। अपने मित्र की इस अंतिम इच्छा को जाहूँकर भी पूरा न कर सके और परिश्रम में 'द ट्रावल्स' (1925), 'द कैमल' (1926) और '7' नामक उपन्यास उसकी मृत्यु के बाद प्रकाशित हुए। 'द सन' इन दो उपन्यासों और कुछ कहानियों में संपूर्ण यूरोपीय त कर दिया और काफ़ी एक अस्तित्ववादी चिंतक-साहित्यकार इन में प्रियता हो गया।

त्व को समझने के लिए जगत् और ईश्वर के विषय में यहूदी अनिवार्य हो जाता है। इस संबंध में भी जो० जोसेम की पुस्तक 'बिग मिस्टिशिज्म' की खर्चा करना चाहता है। जोसेम संपूर्ण भागों में बाँट देते हैं। पहले स्तर में, उनके मतानुसार, मनुष्य पात्रों में एक प्रकार की समन्वयधर्मिता (हार्मोनी) दिखाई पड़ती है। सार की प्रत्येक वस्तु के भीतर एकमूर्तीय एकता का रूप झलकती उच्छृंखलता है, न कहीं भ्राजकता। दूसरे स्तर में धर्म का इस समन्वयधर्मिता को नष्ट करना ही हो जाता है। मनुष्य, के बीच एक अपटनीय खाई पैदा हो जाती है। धर्म मनुष्य को र पीराभिक स्वप्निल समरसता के बातावरण से भिकासकर देता है। अपने पूर्ण विकसित क्लैसिकल रूप में धर्म उस बिराट हो जाता है और यह खाई इतनी बड़ी निरंकुश सत्ता का रूप में मित भौतिक मनुष्य और असीम पारदर्शी विभु के बीच कोई रहने ही नहीं देती। जोसेम का यह विभाजन न सिर्फ यहूदी र किसी धर्म पर बल्कि प्रकारांतर से मनुष्य के समूचे बौद्धिक होता है। हमारे युग की सबसे बड़ी समस्या ही है अलगव

त का हर पात्र जैसे इस अलगव को पाटने के लिए भिन्नतर

तस अतर्क्य जिंदगी का चितेरा / काफ़ी / 101

प्रयत्नशील है। अलगवाव—मनुष्य और मनुष्य का, मनुष्य के बाहरी & अस्तित्व का, उसके भौतिक और आध्यात्मिक (मेटाफिजिकल) अंशों जीवन की अतर्क्य परिस्थितियों और तर्कपूर्ण बुद्धि का, और सबसे ऊपर नक संघास में अभिगन्त जिदगी और उसमें विमुक्त सार्वकला का। अलगवाव दूर नही होला, मनुष्य की जिदगी में सामरस्य स्थिति का र सकला। क्या वह अलगवाव दूर हो सकला है? यही प्रश्न है जिसका र मूजन के माध्यम से देने जला था।

‘द ट्रायल’ का नायक जोसेफ ‘के’ (जो काफला नही भी है, का नही इसलिए कि वह सामान्यतः कोई भी आधुनिक यूरोपीय मनुष्य। और है इसलिए कि वह काफला के खून और मांस का ही मभीकण बैंक का अप्सर है। वह एक दिन सोने से जगाया जाता है और पूर् अधिकारी उसे ‘गिरफ्तारी’ का आदेश सुनाला है। उसे सभी ई सामान्यतया करण रहने की छूट है, उस करना सिर्फ इतना है कि समय पर मजिस्ट्रेट के सामने हाजिर होते रहना है, जिसकी इजनामें : यंदी दमघोट बस्ती में लगा करती है। जोसेफ के० को यह नही माल कि उसके अपराध क्या है, और न तो वह कभी अपने को निर्दोष हो है। अपराध को जानने की इच्छा, और इस अकारण परेशानी से नचने निरंतर तीव्र गति से अनेक प्रबहुमान बटनाओ और परिस्थिति में जाती है जो किसी भी व्यक्ति को दुःस्वप्नों की एक कतार की तर सकती है। कचहरी के अंदरे कमरे में एक करास-महिला से उसकी मु है, जिसे कानून का एक विद्यार्थी (भाबी जज भी) तस्ते किस्म के प्रे उसजाता है। क्रोध में वह जज के रजिस्टर को उसटला है, जिस-कला में बनी नारी-गुरुप घुग्म की नग्न आकृतियां परस्वराभिमुख थी, जो अकड़ी हुई शपलों के कारण अभीष्ट स्थान पर मिल नही पा। बाबा सेनो के आपह पर डॉ० हुब्ब को अपना बकील नियुक्त करत रजिस्टर को पटकते समय के० ने कहा था—“मैं जानला हूँ, इस पू पीछे मेरी गिरफ्तारी और आज की पूछताछ के पीछे एक संगठन चौकीदारों, मुख ईंस्पेक्टरों और अपनी सारी सीमाएं जाननेवाले : नियुक्ति करता है—और अपनी इच्छा को कार्यान्वित करने के ला अपरासी है, कर्क है, पुलिस और दलास है पर इसका प्रयोजन ? प्रयोजन ? गिरफ्तार व्यक्तियों को गिरफ्तार करके उन्हें गिरधक : हालना, यही न ?” उस समय तमतमाये हुए जोसेफ के० को जज ने कहा था—“मैं सिर्फ इतना कहूँ कि तुम आज भले ही सरव से मके हो, तुम आज भले ही अपने ही हाथों इस महत्त्वपूर्ण प्रथम पूछताः

सभी सुविधाओं को, जो एक अनियुक्त को स्वाभाविक रूप में प्राप्त क दो, किन्तु...."

के० ने जज को भाव्य पूरा भी नहीं करने दिया था और उसे 'बेवृद्धा' गी से बाहर निकाल आया था। पूरे वर्ष भर तक इस मुकदमे के दौर ए वह करीब-करीब विभिन्न-जैसा हो गया। चित्तकार टिटोरेसी ने हाई, आधी रिहाई और टाबू रिहाई के बीच समझाये, फिर भी कोई ।। और एक दिन दो पीले मोटे इन्सान, जो फकि-फोट और सिल्क-आये और उने पकड़कर एक दियावा। टीने की ओर से गये, उहां पत्थर पर गिराकर डगली गर्दन काट दी। अंतिम समय भी जंजेफ हल्क का यह बाध्य न्याय न आया कि—“स्वतंत्र रहने की अपेक्षा उ रहना कहीं अच्छा हुंला है।” उसके गृह में तो सिर्फ इतना ही 'कुत्ते की स.ह।”

एक व्यक्ति के अदृश्य आध्यात्मिक लक्षित के विरुद्ध संघर्ष की गाथा लक्षितों को ठीक से समझ नहीं पाता। जोजेफ के० निरपराध है, किन्तु बन जाता है क्योंकि उसने जज का अपमान किया। वह 'ओल्ड टेटा-र' का ही प्रतिरूप है जिसने ईश्वर से संघर्ष किया, किन्तु हजारों अत्या-ह्कर भी ईश्वर के प्रति उसकी अटूट श्रद्धा में कोई कमी नहीं आयी। ा चाहता है कि इस जीवन का उद्देश्य सामान्य स्तर पर निरर्थक क्षय ों है, बल्कि एक उच्चतर मूल्य के प्रति संकल्पित होना है। और इस र व्यक्ति को अपना 'कांस' डोना पड़ेना ही; किन्तु ऐसा करते हुए भी शक नहीं है कि मनुष्य अन्तरिक प्राप्ति वा ही चाहे। जीवन के य वा कर्मों को ऋतु या न्याय हमारे ऊपर आरोपित करता है। ये ही अप्रिय वा अनुचित लगे, इन्हें स्वीकार करना ही होना। इसी यह सुप्रसिद्ध नीति-कथा जो आती है, जो व्यक्ति और अदृश्य सत्ता के इ-सूत्रों की व्याख्या करती है। न्याय के द्वार का रक्षक न्याय पाने के त को दरवाजे पर रोक देता है। वह व्यक्ति लगातार प्रतीक्षा करता है कि किसी प्रकार इस द्वार के भीतर जा सके। द्वारपाल उसे न देता है। वह उसी पर बैठ निरंतर प्रतीक्षा करते हुए भ्रमणसम्न उस मरते हुए के कान में द्वारपाल कहता है—“इस द्वार के भीतर ा दूसरा कोई नहीं जा सकता, क्योंकि यह द्वार तिरक पुम्हारे लिए ही बना कहनेवाले पादरी की तरफ हैरानी से देखते हुए के० ने पूछा स द्वारपाल ने उसे छोड़ा दिया।” “नहीं, ऐसा कहीं उल्लेख नहीं

है।" पादरी ने कहा—“सत्य तो यह है कि द्वारपाल न्याय-मंदिर के भेद स्थितियों से पूरी तरह बाकिफ भी नहीं है।” “तो इसका अर्थ है कि द्वार छोड़ा दिया गया?” के० ने पूछा। “द्वारपाल सीधा कहा जा सकता है, क्योंकि वह न्याय का ही एक अंग है और उस पर निर्णय देना मनुष्य के : के बाहर की वस्तु है।” के० ने अस्वीकृति के भाव से गर्दन हिलाते हुए “मगर यदि कोई इतना स्वीकार करता है तो उसे वह सब-कुछ भी स्वीकार चाहिए जो द्वारपाल ने कहा। किंतु आपकी व्याख्या स्पष्ट ही प्रमाण है कि स्वीकार करना असंभव है।” इस प्रश्न पर पादरी जो अंतिम उत्तर देता त्रिदशी का काफकाई निष्कर्ष है कि—“यह कोई जरूरी नहीं कि प्रत्येक : 'सत्य' माना ही जाये, मगर उसे 'आवश्यक' मानना ही चाहिए।”

यह एक विचित्र कथा है। एक व्यक्ति जो अपनी आंतरिक विपत्तियों में आध्यात्मिक जन्मेपण के लिए प्रयत्नशील है, और वह प्रयत्न इतना आवश्यक महत्वपूर्ण है उसके लिए कि वह हर प्रकार में अपनी बुद्धि और शरीर की शक्तियों के साथ उसके प्रति संकल्पित है, उसके रहस्यों को ठीक से न ज्ञाकारण, पूरी ईमानदारी के बावजूद, न सिर्फ अंतर्गत गुणधर्मों से उनका जिनसे कभी छुटकारा नहीं, बल्कि अनेक चिन्ताओं और कष्टों में विदीर्ण है, वह जीवन से भी हाथ धो बैठता है। किन्तु ग्लानिपूर्ण, अनक्रिये अपराध से बचनीय बन जाता है यहां मनुष्य। और यही है काफका का सांकेतिक बिा अविश्वास और अदृश्य के प्रति एक समर्पित का अतिमानसिक विद्रोह।

'द ब्रेट बाल ऑफ चाइना' कहानी भी अगत्, व्यक्ति और अदृश्य सत्ता : की बड़ी स्पष्ट व्याख्या करती है। इस विशाल दीवार के एक सीमित हिा काम करनेवाला प्रत्येक व्यक्ति अपनी दृष्टि की सीमा के अनुरूप उसे न देख पाता है। किंतु हर कोई एक संदेश की प्रतीक्षा में है, जो पीकिंग से : भेजा है, किंतु रास्ते की रुकावटें, यात्रा की कठिनाइयाँ ऐसी अवरोधक हैं संदेश कभी पहुंच नहीं पाता। काफका जायद यह कहना चाहता है कि अपनी शक्ति के कारण हम अस्तित्व के पूरे रूप को देखने में असमर्थ हैं या न देखने के लिए आज्ञापित हैं। हम अपने व्यक्तिगत जीवन और उसके अनुभवों से : हैं कि इन खंडों को एक में मिलाकर समग्र रूप को एक इकाई में देखने की और अवसर दोनों खो चुके हैं। इस समय सत्य का बोध कमानेवाला को बला जल्द है, किंतु वह कभी भी हमारे पास पहुंच नहीं पायेगा।

ऐसी स्थिति में मनुष्य क्या करे? अधिक-से-अधिक वह सिर्फ यही का

छा को बैठे। यही मुझे काफ़का की 'द फास्टिंग लोमैन'¹ कहाँगी।
 जाती हुई सम्पादन के प्रदर्शन के बीच, एक मेले में एक व्यक्ति
 जाता है। जब उसके प्रति जनता का आकर्षण कम होने लगता
 मेले के एक उपेक्षित कोने में एक भारी पिण्ड में रख दिया
 न कुछ समाजवादी यह आश्चर्य करते हुए कि ऐसा सुंदर और
 11 ऐसे क्यों फेंका हुआ है, उसके पास पहुंचते हैं और उसमें सूख-
 अनजनकारी को देखने लगते हैं। मरने से पहले उन समाजवादीनों
 'पास बुलाकर वह उसके कान में कहता है—“ऐसा मत सोचना
 11 को अपार इच्छा व्यक्ति है, सब तो यह है कि मुझे बैसा खाना
 11 जो मेरी पसंद का हो।”

भूख' का न होना तो समस्या का समाधान नहीं है न? 'ट्रायल'
 जो अभिलाष प्रस्तुत करता है, उसके बीच सभी और से
 एक व्यक्ति हतप्रभ छाड़ा है। अब किछर?

कमान रास्ता उस अदृश्य की कृपा-याचना के अलावा क्या रह
 11 वह कृपा सहज सम्भव वस्तु है? यही प्रश्न काफ़का के उपन्यास
 में विद्यु है। 'ट्रायल' का नायक जोसेफ के० विघस होकर अदृश्य
 र 'ट कैसल' का नायक के० स्वेच्छा से उस कृपा की खोज में
 जले में सर्वोत्तम के पद पर नियुक्त हुआ। अपना कार्यभार संभालने
 हाड़ी पर स्थित किले के नीचे के गांव में पहुंचा तो उसे मालूम
 11 सर्वोत्तम की आवश्यकता ही नहीं है। वह किसी प्रकार किले
 संपर्क स्थापित करना चाहता है, किंतु सफल नहीं हो पाता।
 11 बलात् की रक्षिता क्रियेक्षा से वह प्रेम करता और उसके साथ
 11 की कृपा से किले के भीतर के लोगों से संपर्क हो जाये, वह
 11 होता। अजनबीपन से मुक्ति पाकर ग्रामवासियों में से एक
 11 कृपा का पात्र बन सके, इसलिए वह एक स्कूल का व्याख्यान
 कृपा असम्भव हो रही है। एक ग्राम में बर्गबस-बहनें ही थीं जो
 11 योंकि उनमें से एक ने किले के एक अधिकारी की रक्षिता बनने का
 11 था। अंत में के० इन बहनों के संपर्क में आता है, इस आशा से
 11 बनकर ही वह किले की कृपा पा सके—यहां वह ईश्वर को
 11 बनकर ही उसे पाना चाहता है, किंतु वह कृपा उसे तब भी

में, कैदक एंड वारनर, 1949

11 अंतर्गत जिंदगी का चित्रण : काफ़का / 105

नही मिलती।

के० के लिए जीवन का सर्वोत्तम लक्ष्य है कि किसी प्रकार 'कैसल' में। उसे लगता है कि वह उसके योग्य नहीं, इसलिए वह सभी प्रकार उन योग्य बनाने के लिए प्रयत्न करता है। किंतु वह निरंतर निराशा के ही धंसता चला जाता है। इस योग्य बनने के प्रयत्न में, यात्रा के अंत की अपेक्षा कहीं अधिक दयनीय, रिक्त और हीन बन जाता है। वह न प्रति भ्रान्त ग्राहीन बनता है, बल्कि अपनी व्यक्तिगत तर्कशक्ति, बुद्धि और सही हाथ भी बैठता है।

ऐसी स्थिति में यह प्रश्न हो सकता है, तब क्या कोई रास्ता होगा जो काफ़ी हमें एक सूचीभेद अंधकार के बीच ही छोड़ देता है? और क्या ही मनुष्य का एकमात्र प्राण्य है। इसी प्रश्न को अलवेयर गामू ने 'होव इन द बक ऑफ़ फॉर काफ़ी' शीर्षक अपने निबंध में उठाया है। कोर्ने कपन को कि "सच्ची आजा के लिए आश्चर्य है कि हम सांसारिक हत्या कर दें।" सामने रखकर उन्होंने समीकरण किया है कि 'कैसल' पहने अनिवार्य या कि काफ़ी 'ट्रायल' लिये। किंतु प्रश्न क्यों-का-क्यों है कि क्या 'कैसल' यह भाव जगा सका जिसे 'सच्ची आजा' कहा गया कहना है कि काफ़ी की रचनाओं में एक सूक्ष्म आशा सर्वत्र वर्तमान निरंतर सूचीभेद अंधकार में कूदने के लिए प्रेरित करती है। इस नि में, जिनका कोई अर्थ नहीं, विदीर्ण करनेवाली किसी एक आस्था के ही वह निरर्थक और मृगमरीचिका का ही हो, प्रेम का भाव अस्तित्व का लक्षण है। काफ़ी अपने ईश्वर को नैतिक कृपाशून्यता, तर्कपूर्णता, तथा समरस-समवादिता से अलग और रिक्त कर देता है, किंतु पुनः में फिर जाता है। उसकी दृष्टि में अपने को सम्मानहीन न बना लक्ष्मण ही ईश्वरीय कृपा के लिए अपने को अयोग्य बनाने का मूल कारण है। और समर्पण का भाव वैष्णव प्रणति में भी दिखायी पड़ता है, किंतु ई स्वेच्छा में एक अनुग्रहणीय 'हम भगवान के भगत हमारे' का बिहड़ ईश्वर के सामने था, जबकि काफ़ी का समर्पण एक ऐसे विभू को था, है। इसी कारण आधुनिक चेतना की सजगता उसे 'ईश्वर' की अमूल्य प्रति भी इतना तिरस्कृत बना देती है कि वह उसके प्रति गहन विद्रोह के उद्यता है।

काफ़ी के साहित्य की अनेकानेक व्याख्याएं संभव हैं। वह इतना विचित्र है, जिसकी कृतिओं में आधुनिक युव अपने तत्पूर्ण विरोधाभास

प्रतिघात में संकुचित होकर उपस्थित हुआ है। उसकी कृतियों की पूर्णतः लौकिक और सामाजिक व्याख्या भी हो सकती है। और ये पूरी सटीक और तर्क-मय भी होगी इसमें शक नहीं, पर इतना मस्य है कि उसे भौतिक की अपेक्षा आध्यात्मिक (मेटाफिजिकल) कहना कहीं अधिक संभव और उचित है, क्योंकि उसकी दृष्टि स्वयं वास्तव की अपेक्षा सूक्ष्म आंतरिक के अन्वेषण में ज्यादा प्रयत्नशील दिखायी पड़ती है।

जिन्हें मनुष्य अस्तित्व की सारी समस्याओं का समाधान किन्हीं बने-बनाये राजनीतिक पारमंत्रों में मिल जाता है, उन्हें काफ़का अत्यंत निरर्थक ही नहीं, निरुपद्रु भी प्रतीत हो सकता है। जैसा कि वकियानूसी यथार्थवाद के समर्थक हावर्ड फास्ट को वह लगा था। उसकी निंदा करते हुए उन्होंने लिखा—“तथाकथित नये आत्मांचकों और उनके ट्रांसमीय दोस्तों के द्वारा निर्मित पूजागृह में काफ़का 'प्रति-क्रियावादी सांस्कृतिक मोडर की राजि' की सर्वोच्च छोटी पर विराजमान है।”

काफ़का के बारे में हावर्ड फास्ट के विचार तब के हैं, जब उन्होंने 'नैकेड गॉड' नहीं लिखा था। खर, उनके विचार जो भी हों, काफ़का हर गॉड के सामने काफ़का ही रहेगा, चाहे वह यहूदियों का गॉड जेहोवा हो, या ईसाइयों का जस्ट गॉड हो, वांड मंगा हो, या टंका हो, पास हो या फेंस हो, काफ़का के लिए कोई फर्क नहीं पड़ता; क्योंकि वह अच्छी तरह जानता है कि वह लाख प्रतीक्षा किया करे, इन मृत ईश्वरों में से किसी का भी संदेश उसके पास नहीं पहुंच सकेगा।

विसंगति और निरर्थकता के भीतर से खुशी का जन्म : अलवेयर कामू

“सिगिस्मण्ड हमें दिखाता है एक ऊँचे आत्मविश्वास की ऐसी दुनिया जहाँ देवता उपेक्षित हैं और पत्थर को डोले रहना लाजिमी होता है। वर यह भी क्या बुरा है। बिना किसी नियम के जमे हुए विश्व में यदि कुछ बचा नहीं है तो कुछ भी लायक भी नहीं है। इन अद्भुत संतुलित शब्दों में उन आदमी की अपनी जिंदगी भी अनुगूँजित है जो मिदगी-भर विलासिताओं और बलत कारों से भरपूर रहा; लड़-लड़ाना होते हुए भी जिसके भीले चेहरे से मासूम मुस्कंराहट कभी छिटी नहीं और एक दिन वह अपनी किलकिली का ही, जिसका लोचक वा ‘ऐस्तर्ड’ यानी अलमति, स्वयं झिकार हो गया। नोबेल पुरस्कार मोटर दुर्घटना में वधम गया ‘‘। तो क्या ? अब क्या है ‘‘ इस सतार में जिसका कोई नियम और नियामक नहीं...।”

‘पहली चीज तो यह कि हमें निराश नहीं होना चाहिए। उन लोगों की बातें ध्यान से कभी न सुनें, जो गला काटकर चिस्ला रहे हैं कि यह दुनिया का खानमा है। सम्बताएं इतनी जल्दी नहीं मरतीं, और फिर यदि यह दुनिया समाप्त होने को ही है तो क्या हुआ, इसके बाद दूसरे होंगे। अब मैं अलखियर्स में रहता था, हमेशा कुहरीले जाइों में धैर्यपूर्वक प्रतीक्षा करता रहता था, क्योंकि मैं जानता था कि फरवरी की किसी रात, कुंवारी, एकाकी रात में कांजुल चाटी के बादामबूझ लखेर-लखेर फूलों से ढंक जाएंगे।”

यह अंश ‘मे अमादें’ शीर्षक निबंध का है जिसे कामू ने 1940 ई० में लिखा था। पराजित फ्रांस की निराश, अपमानित, दिवाहारी जनता को उसने इस

निबंध के माध्यम से एक नया संदेश दिया। इसी तरह के लेखों दूसरे निबंध भी उसने मिले और संघर्ष और संकट में पड़ी जनता को एक नया मार्ग दिखाया। मार्ग दिखाया कहना जायद गलत होगा, भाषा का संदेश दिया भी ठीक नहीं है, क्योंकि कामू मिथ्या भाषावादी या मार्ग दिखानेवाला कोई आदर्शवादी नेता नहीं था। उसकी भाषा एक अजीब तरह की भाषा है और उसका मार्गदर्शन एक विशिष्ट प्रकार की सह-सृष्टि।

कामू का जन्म अल्जीरिया के मोरोंबो कस्बे में 7 नवंबर 1913 ई० को हुआ। माता स्पेनिश थी और पिता अल्जेरियाई वंशीय फ्रेंच थे। 1914 के कुछ दिनों में मरिनिज हुए और मार्ग के युद्ध-क्षेत्र में मारे गये। पत्नी और दो बच्चों की पौष्टिक-कुशल का निरंतर समाचार जानने का उत्सुक यह लंबे कद और भूरी आंखों का आदमी एकाएक स्मृति की वस्तु बन गया। उस समय अलजेयर की उम्र सिर्फ एक साल की थी। मां की जन्मजात बीमारियां उसे कटे हुए गांव में, जहां डॉक्टरों का अभाव था, बड़ी कुरसावित हुई और उन्होंने उन्हें कभी-कभी 'बहरी और मृगी' बनाकर छोड़ दिया। 'मां की मौत उपस्थिति, बीमारी से उदास आंखें, जीविका के लिए दमताड़ मेहनत और बीच-बीच में इस नारी की असह्य कुटुंब जानें, उनके लड़के के देखन पाल निरंतर छाई रहो।' विधवा मां अपने दोनों मायाविग लड़कों को लेकर अलजियर्स आ गई और 'रू दे नीया' के भीड़-भरे मुहल्ले में दो कमरों का एक मकान लेकर रहने लगी। बुरी दादी के चाबुक के साथ बच्चों की शिशा की सुरक्षा हुई। बाड़ी बाद में बहता के कैंसर से मरी। एक अपाहिज चाचा भी साथ रहते थे। इस दमघोंट वातावरण में भाबुक अलजेयर जब रक्त गये नाटक घर जाता तो खिड़की पर बैठी मां उसके पदचार्पों को सुन न सकने के कारण बैसी ही बैठी रहती, पर अबोध अलजेयर अंधेरे में भी उस दुकली-पतली छाया को पहचानकर रुक जाता, वह अपने अस्तित्व के बारे में तब तक जायद ही सचेत ही सका था, पर मां का 'पाणविक मौन' उसकी आंखों को आंगुभा से भर देता। वह मां के सामने एक अजनबी की तरह टुकुर-टुकुर ठाकता खड़ा रहता। अपनी जिदगी की क्षीनता और गरीबी को मृत्युपर्यंत कामू भुला न सका।

“गरीबी में एकांत का अजीब बोध है। एक ऐसा बोध जो हर वस्तु को उसका सही मूल्य दे देता है। धन की एक जास माथा के बाद लाजा आसमान और तारों-भरी रात स्वाभाविक बीमव से लगते हैं। पर सीढ़ी के निचले हिस्से में बानी गरीबी में आसमान अपना सही मूल्य पा लेता है। एक लौदर्व के रूप में जो अमूल्य है। गर्मी की रातें, टूटते तारों का रहस्य। लड़के के पीछे धंसता हुआ अंधेरा। नलियारा बौला था और यद्यपि उसकी टूटी हुई कुर्ती उलटने-उलटने को हो जाती, पर वह आंखें उठाकर इस अंधेरी रात की शुद्धता में से जाने क्या कुछ पीता

रहता ।”

1918 ई० में कामू खेलकोर्ट के स्कूल में दाखिल हुआ जहाँ उसका परिचय अध्यापक मुई जर्मा से हुआ जिन्हें उसने बाद में अपना मोडेल पुष्कार रेकीकार-आपन समर्पित किया था। जर्मा के प्रोत्साहन और निरीक्षण में कामू बजीके के लिए प्रयत्न करने लगा ताकि उसकी शिला निश्चिन्त पूरी हो सके। 1923 ई० में दस वर्ष की उम्र में बजीका पाकर वह लीसे में दाखिल हुआ और इसी के बल पर वह आने बलकर अन्तर्जित विश्वविद्यालय में प्रवेश पा सका जहाँ उसने 1932-36 तक दर्शन का अध्ययन किया। 15 वर्ष के कामू को पढ़ने-लिखने की अपेक्षा खेल-कूद में ज्यादा रुचि थी। फुटबाल उसका प्रिय खेल था। ‘द स्टाप इन ओरान’ में ‘स्पोर्ट्स’ का परिच्छेद उसकी इस रुचि का प्रमाण है। तैराकी में भी उसकी रुचि कम नहीं—“बस एक बार पानी में, और फिर उसकी पकड़ में बाहर होना मुश्किल। ठंडे सीने, अपारदर्शी जल को काटते हुए बढ़ना, फिर सहसा एक दृष्टि, कानों में बजबजाहट की आवाज, नाक के कटकर अलग होने का अनुभव और मुंह में एक कड़वा स्वाद, पानी में पालिश की हुई बाहुएँ, बाहर निकलें कि मूर्ख की किरण उन्हें छूकर सुनहली बना दें, फिर जरीर की सारी मांस-जियों को धरधराते हुए पानी में पुनः डुबकी—जरीर पर से पानी का गुजरना, पैरों द्वारा संपूर्ण समुद्र के आपसीकरण का प्रयत्न और अन्तिम का सोप—” यह है कामू की तैराकी।

17 वर्ष की उम्र में कामू पर तपेदिक का हमला हुआ। 1930 ई० का यह वर्ष उनके जीवन का नया मोड़ बनकर आया। तपेदिक क्लिनिक में लौटकर वह अपने परिवार से अलग होकर स्वतंत्र जीवन की खोज में निकल पड़ा। 1930 का अन्तर्जित। ढाई लाख से अधिक आवादी का यह खूबनुमा जहर अफ्रीका और योरोपीय संस्कृति के समन्वय का केंद्र बन रहा था। एक ओर पराधीनता, गरीबी, जहानल और अंधविश्वास में घुटता अंधेरा महाद्वीप, दूसरी ओर विज्ञान, समृद्धि और आधुनिकता के दौर से गुजरता योरोप। कामू की घरती अफ्रीका की सीमाओं से घिरी थी, तो उसका आकाश योरोप की संस्कृति में आंदोलित था। इन दोनों छोरों को जोड़ने की अवक कोशिश में उसने जाने कितने रोजगार किये, कितने काम धामे और छोड़े। कामू की सबसे पहली पोटुमिगि जो मुरझित रह सकी है, वह 1932 की है। 1935 में वह टायरी लिखने लगा था जिसमें उसकी योजनाएँ, असफलताएँ और कामनाएँ बजरी ब बंद की गई हैं। 20 वर्ष की उम्र में उसने अन्तर्जित के एक डॉक्टर की पुत्री सिमोन हिंवे से शादी की थी। एक आयाज-निर्यात करनेवाली कंपनी में बलक बना। शादी असफल सिद्ध हुई और उसे तलाक देना पड़ा।

1937 ई० में ओरान से दक्षिण सिडि-बेन-अन्ने में अध्यापन की नौकरी

मिली जिने उसने अस्थीकार कर दिया। उसी समय 1937 में उसने अपनी टायरी में लिखा—“एक डेसप्टीश, जलता हुआ, सर्प” अविष के लिए विष्णुस अतिशयनता एवं पूरी स्वनयता वि में और अपने अतीत के द्वार में खून मोच मग।”

वैने लो कामू 1934 ई० में ही कम्युनिस्ट पार्टी का सदस्य हो गया था, किन्तु लम्बे समय तक राशनोप में उसकी दिनबस्ती नहीं हो सका थी। साम्यवाद के प्रति उन दिनों बुद्धिजीवियों में असीम लालच था। वे दिन में जब आँटे जो सरकारी नियंत्रण पर हस्त की जाया करने हुए मार्को गुरु थे और रेड्सवायर में उम्माहित जनता के सामने उन्हें भाषण किया था, आँटे मानगे मनुष्य की प्रतिष्ठा के अपन सभी गपने को मुक्ति के लिए संघर्षरत कम्युनिस्टों में साकार कर रहे थे, नई अरावा ने अनियधार्यवादी गदति को त्यागकर मार्क्स के यथार्थवादी स्वीकार कर लिया था। कम्युनिस्ट पार्टी के सदस्य के रूप में कामू का काम था अरबों का पचार, जिनकी उन्नति और समृद्धि के लिए वह गुरु में ग्री प्रसिद्ध था। नए ग्री महीनों बाद महंगा अरबों के प्रति पार्टी की नीति में आकस्मिक परिवर्तन आया। हिटलर की दृष्टि में ग्राफर कैमलिन ने विचरे साक्ष्य के गा जा नमस्तीता किया यह कामू को निहायत निरुप्ट कोटि का अवसरवाद बना और उसने पार्टी में हस्तोकाद दिया, पहले में पार्टी ने उसे नियुक्त किया। मार्च 1936 की अपनी टायरी में कामू ने एक अद्भुत सूत्र लिखा ‘जेनर, साम्यवाद पर: मुख्य सवाल यह है कि क्या एक ‘आदर्श’ व्यय के लिए हमें बेहदगियों (ऐक्सिडेंट) से समझौता करना ही चाहिए? कोई जवाब देना, ‘हाँ’ बहुत मुन्दर। कोई कहेगा, ‘नहीं’। ईमानदार।

कम्युनिस्ट पार्टी से संबंध-विच्छेद के बाद भी अरबों के प्रति कामू की शुभेच्छा में कोई फर्क नहीं आया। जून 1939 में ‘अलजर रिपब्लिकन’ मखबार के प्रति-निधि की दृष्टियत से वह अलजियर्स के दक्षिण पहाड़ी प्रदेश में घूमता रहा और वहाँ के कशीला की आधिक स्थिति पर उसने विस्तृत रिपोर्ट भेजी जो उस पत्र में 5 में 15 जून के अंका में आरावाहिक छपती रही। कबोलों के जीवन के इस सही बोध ने कामू के मन में अलजीरिया के प्रति एक नई प्रतिबद्धता को जन्म दिया। कम्युनिस्ट पार्टी में संबद्ध रहकर वह जामद ही ऐसा कर पाता। यही हाल उसकी रचना के प्रति दिलचस्पी का भी हुआ। 1930 में कम्युनिस्ट पार्टी के सांस्कृतिक-कार्यक्रमों के द्वारा, जिनका उद्देश्य, बुद्धिजीवियों और चमिक-वर्ग के बीच घनिष्ठता बनाना था, समुचे अलजीरिया में सांस्कृतिक केंद्रों, रंगमंचों और चलते-फिरते सिनेमाघरों की स्थापना हुई। कामू की प्रेरणा से 1935 ई० में अलजियर्स में म थियेने दु लाबेल का संगठन हुआ जिसमें 1936 में आँटे मालरो के ‘द, तैप दु मेथि’ अभिजाप के दिन का नाट्य-रूपांतर प्रस्तुत किया गया।

दार में वास्तोबस्की के कामोजीब वधु तथा गोर्की के 'तलछट द सोवर डेपर्थ' के नाट्य-रूपांतर अभिनीत हुए। उसी समय नाट्य संस्था के उद्देश्य को लेकर वहन चली कि इसका ध्येय सामाजिक जाति का नदेज ही हो या कि उत्ततर कना, जिनका मान मानव मूल्य होते है। परिणामतः 'म विचये दू ग्रावेल' को 'ला धियये दू लेबिचये' में बदलना पड़ा। और कामू के नाट्य-प्रेम ने उसे अपने मनचाहे वातावरण और प्रबंध में अभिनेता, निर्देशक और नाट्य रूपांतरकार की बहिष्काराधीन भूमिका में खड़ा कर दिया।

और तब आया संहार और ध्वंस का खतरनाक दौर। सारा योरोप द्वितीय विश्वयुद्ध की लपटों में झुलस उठा।

"युद्ध शुरू हो गया है। कहाँ है यह युद्ध? खबरों के बाहर और पोस्टर्सों से जगमग इस बेहूदा चीज के निगान हम कहो देखना चाहते हैं। यह न तो नीले समुद्र के ऊपर नीले आसमान में कहीं चलित होता है, न तो यह मुलायम आवाज के साथ उल्लेख पतियों में है न तो गलाइयों पर झिलते हुए सगे बूझों में ही। न तो अलजियर्स की गतियों में योद्धा-भरी रोजनियों में। कैसा अजीब है यह कि किसी को लूटार जानवर के घृणित प्रभाव में आमने-सामने रहना पड़े, और हम उसे पहचान न पायें। कितनी कम लट्ठीली आई है। यह सही है कि कुछ ही दिन बाद खून और कीचड़ और उबकाई का दौर आएगा—किंतु आज तो कोई भी यह अनुभव करेगा कि युद्ध की पुरुआत जाति की शुरुआत जैसी ही लगती है।"

किंतु यह बेमानी शुरुआत धीरे-धीरे अपने सारे बड़े अर्थों को खोलने लगी। इससे तटस्थ रहना; कामू को कायरता प्रतीत हुई। उसने अपनी डायरी में लिखा—
 "दूसरों की क्रूरता और बेहूदगियों से तटस्थ रहना कायरता है। हम यह नहीं कह सकते कि हम कुछ नहीं जानते। हाथीदांत की मीनारें टूट गई हैं। इसमें कूदना लाजिमी है, अकेले और दूसरों के साथ।" किंतु सक्रिय रूप से भाग लेने की तमन्ना निष्फल रही। मेसिटर्नेट ने कहा—
 "मगर सबका बहुत कमजोर और बीमार है।" युद्ध में अपना खर्च अदा न कर सकने का यही हल नोट्स और सार्च के साथ भी पड़ा था। इस घटना से उसे बड़ा धक्का लगा। उसने लिखा—
 "मैं छव्वीस का हूँ। मेरे सामने जिंदगी है, और मैं जानता हूँ कि मुझे क्या चाहिए। मैं भला-बुरा जानना और जेलना चाहता हूँ—मैं यदि सैनिक के रूप में नहीं लिया जाता तो मुझे लगता है कि मैं असल रहने के लिए अभिशप्त हूँ। मैं कठिन-से-कठिन परिस्थितियों में सामान्य मनुष्य की तरह जीना चाहता हूँ और इसी भावना ने मुझे हमेशा अफिर और उपयोगी होने की प्रेरणा दी है।"

उदास कामू कुछ कर न सका। अरब कबीलों पर मेक लिखने के कारण वह अलजियर्स से निकाला गया। बाद में कुछ समय अशान में बिताकर पेरिस आ गया। वही वह 'पेरिसपार्ई' अखबार के संपादन-विभाग में सम्मिलित हुआ। वही

1940 में इसी बगह्र उसने अपना मणहूर उक्थ्याम 'ल एर्ट्जर' (अकर्मवी) पुनः बिवा। तभी काम पर जर्मन नाज़ी सेना का हमला हुआ। पैरिस गार्गो कः बिवा मया और वह पैरिसार्ड के संघादक-संघन के साथ लीपा में आ गया उठा उसने प्रासिन फारे से 1940 में विवाह किया और 1945 में उनके जोड़ू का बच्चे कीधरीन और ग्या का जन्म हुआ। 1943 में जर्मन आक्रामकों के बिगड़ संगठित प्रतिरोध आंदोलन का वह सक्रिय कार्यकर्ता बना। इस आंदोलन का प्रसिद्ध एक-धेरी पत्र 'काम्बैट' का पहले से ही प्रकाशित हो रहा था, 21 अगस्त 1944 को कामू के नाम के साथ उसके संचालन में निकलने लगा। इसी समय कामू बॉरे मादरी और रेने लेनो के संपर्क में आया। बाद में रेने की निरपत्तारी और कामू ने कामू को बुरी तरह प्रकटोर कर रख दिया। लेनो की मृत्यु के बाद प्रकाशित उसके कविता-संग्रह की प्रूमिका में कामू ने लिखा—“30 साल की बिदगी में कोई भी मौत मेरी आत्मा को इस तरह बिझोड़ नहीं सकी, जैसी लेनो की।”

कामू प्रतिरोध आंदोलन में पूरी तरह जुट गया। फांस को मुक्ति मिली। मार्ग ने कामू को एक पत्र में लिखा—“1945 में हमें कामू, ल एर्ट्जर का लेखक मिला था, धीरे धीरे प्रतिरोध आंदोलन का सक्रिय योद्धा। और जब हम रणधेरी पत्र 'काम्बैट' के संघादक की तुलना धीरसा (ल एर्ट्जर के नायक) से करते हैं—हम अनुभव करते हैं कि वह दोनों ही धीरे दोनों से अलग एक दूसरा भी हमें आ रहा। यह स्पष्ट बिरोधाभास हमें अपने और जगत् को समझने का नया ज्ञान दे जाता है कि तुम स्वयं में एक उदाहरण थे। तुमने इस युग के संघर्षों को अपने भीतर जेला और उनके परे पहुंचे अपूर्व उत्साह के कारण जिसके द्वारा तुमने यह सब किया। तुम लम्बे ज्वलित थे—तुममें सभी गुण और सुअवसर एकत्र थे जिन्होंने महत्ता का भाव, लीदर्य के प्रति उत्कट प्रेम, जीवन के प्रति उत्साह और मृत्यु का अर्थ इकट्ठा खोल दिया। हम तुम्हें कितना प्यार करते थे।”¹

इस जमाने में कामू ने फांस की सामाजिक और राजनीतिक स्थिति, अंत-राष्ट्रीय समस्याओं तथा नवमुक्त राष्ट्र के नये सपनों और योजनाओं पर अनेक लेख लिखे जिनमें से कुछ बाद में 'एक्जुएल' नाम से पुस्तकाकार तीन खंडों में छपे। प्रतिरोध आंदोलन के समय की एकोहंशिता समाप्त हो रही थी। कबिटे धीरे-धीरे कम्युनिस्ट प्रभाव में रंगता गया, लश्कार कामू को उससे अलग होना पड़ा। कामू मार्क्सवाद की बिसंगतियों के प्रति काफी खीझ उठा था, खुदमाय मार्क्सवाद के बिबक और धारणाओं पर प्रहार शुरू किया। ध्येय की सफलता साधन के बीचत्व की गारंटी है—जैसी धारणाओं को उसने अमानवीय कहकर अस्वीकार किया। उसने मार्क्सवाद की निविष्टतावादी ऐतिहासिक पद्धति को भी गलत

1. ल लेनो कालर्न, अगस्त 1952, पृ० 345-46

बताया, परिणामतः कम्युनिस्ट प्रेस ने उस पर चीतरफा हमला बोल दिया। 1947 तक उसके और सार्त्र के विचारों में काफी समानता थी। सार्त्र ने हम और अमेरिका जैसे दो नाशितवासी जिविरो के बीच स्थित फ्रांस के लिए समाजवादी अर्थ-व्यवस्था की अनिवार्यता पर जोर दिया था पर कम्युनिस्ट पद्धति का विरोध किया था। सार्त्र ने इसी उद्देश्य से रासेम्बुलमेंट दिमाकैतिक रिबोल्यूशनर के माध्यम से धर्मिक वर्ग के संगठन पर जोर दिया ताकि फ्रांस में राष्ट्रीय आधिकार्यक्रम अकम्युनिस्ट-पद्धति से पूरे किये जाएं। किंतु यह योजना सफल नहीं हुई, नाचार सार्त्र कम्युनिस्टों की ओर लूके ताकि अपनी धारणाओं को पूरा करने और उनमें सहयोग पाने के लिए उन्हें प्रभावित किया जायें। कामू कम्युनिस्टों के साथ किसी भी प्रकार के समझौते को खतरनाक कदम मानता था, परिणामतः दोनों मित्रों में भयंकर विवाद छिड़ गया। सार्त्र ने कामू को प्रतिक्रियावादी बोर्जुआ कहा, 'म ओवे रिबोस्त' की व्यक्तिगत स्तर पर आक्रोश-भरी समीक्षा की, किंतु कामू अपने विचारों पर पूर्णतः अडिग रहा। कामू सभी तरफ से कटकर अपने लेखन में जुट गया और उसने नाटक *म मैलेतेंदु* (1944) तथा उपन्यास *ल पेस्ट* (1949) प्रकाशित कराये।

1949 में बध्मा का पुनः आक्रमण हुआ और कामू दो साल के लिए विलुप्त बेकार-सा हो गया। 1951 से 56 के दौरान उसने कोई महत्त्वपूर्ण कृति नहीं लिखी। 1953 में वह पुनः रंगमंच की ओर जरूर आकृष्ट हुआ।

1957 में उसे नोबेल पुरस्कार मिला। इस सम्मान से वह बहुत प्रसन्न हुआ, इसमें شک नहीं, किंतु पुरस्कार ने जो राजनीतिक विषाद और कड़वाहट जगाई, उससे वह दुःखी भी कम नहीं हुआ। पेरिस उसके लिए असह्य हो चुका था, मेहाबा वह अपने पुराने मित्र कवि देनेकार के निकट देहात के सारमारिन गांव में मकान बनाकर रहने लगा। 1959 में आंद्रे मालरो के कहने पर, जो फ्रांस की सांस्कृतिक गतिविधियों के शासनिक अधिकारी थे, उसने एक प्रबंधात्मक भिन्डर का नजालन स्वीकार किया। 4 जनवरी 1960 को मोटर दुर्घटना में 47 वर्ष की अवस्था में देहांत हुआ। सुप्रसिद्ध आलोचक मोरिस ब्लॉको ने उसकी मृत्यु पर लिखा—“मरते हुए दुर्गनेब ने तास्साय के पास एक पत्र में लिखा था कि आपका समसामयिक होने से मैं अपने को कितना भाग्यशाली समझता हूँ।” मुझे लगता है कि कामू की मृत्यु ने हमारे भीतर किसी गौरीय स्तर में यह बोझ जगाया है कि हम भी धीरे-धीरे मर रहे हैं और ऐसी स्थिति में कामू का समसामयिक होना तब ही कितनी भाग्यपूर्ण बात थी।¹

कामू पर सैकड़ों निबंध और संस्मरण लिखे गये। 'कामू' जीवंत पुस्तक की

1. Camus, Germain Br'ee

लेखिका जर्मा रॉ के अनुसार कामू पत्र 1957 ई० तक लिखी गयी पुस्तकी आठ नियंत्रित ही संख्या 549 है। यह पूरी सूची उन्होंने अपनी पुस्तक क पर्गलिण्ट में दी है।¹

“अब हम अपनी समस्याएं खुद नहीं चुनते, समस्याएं एक के बाद एक करके हमें चुनती हैं। हमें इस प्रकार चुने जाने को स्वीकार करना चाहिए।” कामू के चिन्तन का एक निश्चित दिशा देने वाली यह महत्वपूर्ण मान्यता है बल्कि इसे बोध कहना चाहिए जो मनुष्य और उसके परिवेश के बीच नाना कारणों से उत्पन्न संघर्ष और संकट के बीच, उत्पन्न होता है। कामू ने इन संघर्षों के बीच, सारी मुक्ति और पीड़ा के बीच, अपनी व्यक्तिगत भावावेशमूलक पद्धति के द्वारा कुछ चिंतनात्मक उपलब्धियां अवश्य अर्जित कीं, किंतु उसकी रचनाओं—नाटकों, उपन्यासों या निबंधों में किसी बंधी-बंधाई तक पूर्ण विचार या दृष्टान्त-पद्धति की खोज करना व्यर्थ होगा। क्योंकि वह इस प्रकार के स्वभाव और संस्कार का व्यक्ति था, जो निश्चित परिपाटियों के ढांचे में तायद ही कभी बंध पाते हैं। वह निश्चित परिपाटियों, मतवादों, विचारों और पूर्वाग्रहों द्वारा उत्पन्न मकड़ी के जाले में फँसने से हवेका ही कतराता रहा।

जीवन विसंगति का पर्याय है। इसलिए इस जगत् में सिर्फ एक ही बंमोर दार्शनिक समस्या है—वह है आत्महत्या। यह समस्या उनके लिए तो और भी अधिक बंमोर और महत्वपूर्ण हो जाती है जो जीवन के अर्थ को समझने के लिए संकल्पित हैं। आत्महत्या के बारे में सोचने वाला यह जानता है कि जीवन उसके लिए काफी अनजुलन और भारी है। ऐसा हर सचेत व्यक्ति सोचता है, फिर भी लोग जीवन जीते रहते हैं। क्योंकि यह एक आदत है। हम सोचने की आदत डालने के पहले जीवन जीने की आदत के बशीकृत हो जाते हैं। और शरीर के निर्देशों पर चलते रहते हैं। इस विसंगति के बचने के दो तरीके हैं, आशा और आत्महत्या।

दो विश्वयुद्धों के बीच के अंतराल में सटकता हुआ योरोपीय जीवन-मूल्यों के विघटन और अनास्था के भावों से पूरी तरह मांदोलित था। इसी भाव की तीव्र आशा से प्रेरित होकर कामू ने कहा कि उन सबके लिए, सिर्फ उन्हें छोड़कर जो प्रभु के रूप जगत् में है, आत्मस्त हैं, यह जीवन तर्कहीन और विसंगत है। सचेत मस्तिष्क की सारी चेष्टाएं सुख और आनंद के भाव को निरंतर नकारती हैं। आशा और निराशा के दो अतिवादी छोरों में बंसा जीवन सिर्फ एक ही बोध उत्पन्न

कर सकता है, वह है विसंगति का मोध (ऐकनडिटी)। तर्क-सम्मत विचारणा और तथ्यात्मक जगत के बीच कहीं कोई संबंध नहीं है। यह अलग-अलग हमें आत्महत्या करने के लिए प्रेरित कर सकता है। चाहे यह आत्महत्या मानसिक हो या शारीरिक। अस्तित्व एक बनी-बनायी आदत का अनजाने निर्वाह मात्र है, आत्महत्या इस बात का सबूत है कि आदमी इस आदत के बन्धीभूत रहना नहीं चाहता। कामू आत्महत्या के पीछे निहित भावना को, जो व्यक्तिगत स्वतंत्रता को प्रमाणित करने के प्रयत्न का ही नाम है, सराहता है, किंतु आत्महत्या को वह निष्प्रयोजन इसलिए मानता है क्योंकि इससे विसंगति का कहीं कोई समाधान नहीं मिलता। आत्महत्या एक महत्वपूर्ण समस्या ज़रूर लगती है क्योंकि जीवन के बारे में गहराई और गंभीरता से सोचने वाला हर व्यक्ति इस बिंदु से टकराता है। किंतु देर-सबेर यह सत्य प्रकट हो ही जाता है कि विसंगति का अस्तित्व जितना मनुष्य से संबद्ध है, उतना ही इस विश्व की रचना से भी। अतः यह जानकर चमत्ता चाहिए कि विसंगति का कहीं भी कोई समाज नहीं है। इसलिए स्थितिप्रज्ञ भाव से इस अपरिवर्तनीय स्थिति के प्रति सचेत रहने के अलावा हम कुछ कर नहीं सकते।

तो विसंगति एक अवृक्ष प्रक्रिया है। परिणाम है मीरसाल, एक सीधा-सादा इंसान, ला एट्रिजर का नायक जिसका जीवन इस बात का प्रमाण है कि जीवन की समस्याओं का कोई तर्कपूर्ण अर्थ नहीं होता, मीरसाल एक अनेष्टिक हत्या कर बैठता है, किंतु समाज उसे उसके इस अपराध के लिए दंड नहीं देता, बल्कि इसलिए कि वह अपनी सफाई में वे शब्द नहीं कहना चाहता जिनमें उसका कतई विश्वास नहीं है। मीरसाल का सबसे बड़ा अपराध है कि वह जड़भूल से ईमानदार है। अपने व्यक्तिगत जीवन में, मां की मृत्यु पर अपने दुष्टिकोण में, अपनी प्रेमिका के प्रति, अपने परिवारियों से अपने व्यवहार में उसने उन भावनाओं को रखने का बहाना कभी नहीं किया जो उसके मन में नहीं थीं। और जो नहीं हैं, उन्हें कृत्रिम रूप से पैदा करना भी वह वेईमानी मानता था। जज, जो एक धार्मिक और दबानु व्यक्ति है, बड़ी प्रसन्नता से उसकी सजा कम कर सकता है बसते मीरसाल अपने पाप के लिए पश्चात्ताप करे। वह आंखों में करुणा के आंसू भरकर आस की ओर इशारा करके संकेत भी करता है कि मीरसाल कुछ तो कहे। पर मीरसाल जज की इस मुद्रा से चीक उठता है, और नम्र आश्चर्य से टुकुर-टुकुर ताकना रह जाता है। सभी सरकारी वकील निष्कर्षात्मक स्वर में कहता है—“न्याय परिषद् के भद्र लोगों, यह है सामने वह व्यक्ति जो अपनी मां की मृत्यु के दिन, स्वीमिंग पुल गया, एक लड़की से मुहब्बत की, एक कामुक फिल्म देखने जा रहा था—मैं इतना ही कहना चाहता हूँ। अलम्।”¹

1. कामू, व. लाउटवाइसर, अनुवादक इटुअर्ट मिलवर्ट, हेमिल हेमिल्टन 1946, पृ० 9

मीरसास की जिदगी का यह 'अमम्' अंत तक उसे निरर्थक ही लगता रहा। निरर्थकता के बीच अपनी कारकोठगी ने पादरी के अंतिम धर्म-उपदेश के समय उसने गुस्से से उसका कालर खींचते हुए कहा—'सभी, इसी तरह अंत में मरने के लिए अभिलषित हैं। उसकी भी वारी ऐसे ही आयेगी। और इससे क्या फर्क पड़ता है कि बाहे हत्या का अभियोग लगाकर मरो, कि यह कि वह मा के अंतिम संस्कार के समय रोया नहीं?'"

मृत्यु के पहले की अंतिम क्षणकी जहर उसकी बेतना की एक नया बोध दे जाती है कि कुछ देर बाद फांसी के तहने की ओर जाते वक्त वह हजारों दर्शकों की आंखों के सामने होगा और वह साबता है कि—“यद्यपि वह एक अवास्तविक जीवन जो रहा था, पर उसी में सत्यता और खुश बा, खुश वह अब भी है क्योंकि अब वह जो कुछ हो रहा है उससे उसे कम अवैयोजना का अनुभव होगा...”।

जीवन की अवास्तविकता में एक भजीव तरह की “संस्कृत और मृत्यु की दुनियावता में भी बिजिष्ट खुशी”—यही कामू की बिसंगति की कुंजी है। इसी बात को कुछ और बिजिष्ट स्पष्ट ढंग से उसने ‘सिसिफसोपाख्यान’ में व्यक्त किया है।

देवताओं ने सिसिफस को अंधघाटी में एक भारी चट्टान को पहाड़ी के नीचे से ऊपर चोटी तक पहुंचाने का दंड दिया था, जहां पहुंचते ही चट्टान अपने भार से पुनः नीचे दुबक जाती थी। सिसिफस को यह दंड देवताओं ने काफी सोचकर दिया होगा क्योंकि निरर्थक भ्रम से अधिक कठोर दूसरा दंड क्या हो सकता है। ऐसोपस की लक्ष्मी एजिना का जूबिटर ने अपहरण किया। ऐसोपस की सिसिफस ने मदद की, परिणामतः यह दंड। सिसिफस बिसंगति-दर्शन का प्रतिनिधि नायक है। देवताओं के प्रति नफरत, मृत्यु से घृणा, जीवन के प्रति संसक्ति ने उसे वह अनि-र्यक्तोय दंड दिया जिसके पात्र में बंधा आज भी ‘व्यर्थ के श्रम’ के पाठों के बीच अस्तित्व विदीर्ण हो रहा है।

मृत्यु के नजदीक पहुंचकर सिसिफस, एक बार अपनी पत्नी के प्रेम की परीक्षा के लिए, बड़ी प्रशंसा करके एक महीने के वैरोल पर रिहा हुआ। किंतु उसने पुनः एक बार धरती का चेहरा देखा, धूप और पानी और रोजानी का स्वाद मिला, गरम चट्टानों और समुद्र का स्पर्श हुआ तो पुनः उस सदैव अंधेरी घाटी में लौटने की वह यात ही भूल गया। मर्करी आया, और उसने उनका घरेवां पकड़कर, खुशियों से भजन कर उसे पुनः उसी अंधघाटी में ला पटक। इस कहानी के बीच कामू एक स्नान पर लिखता है—“बिसंगति और खुशी एक ही चक्की की जोड़वां संतलियां हैं। वे अविभाज्य हैं। तर्क यह सोचना कि खुशी बिसंगति की खोज का परिणाम है ठीक नहीं, क्योंकि खुशी से भी बिसंगति को उपलब्धि हो सकती है।” वास्तव रोजी ने ठीक ही लिखा है—कि “बिसंगति पर सार्न, नालरो बादि ने भी

विचार किया पर कामू की धारणा उनसे भिन्न है। कामू के लिए विसंगति निराशा का कारण नहीं, बल्कि एक ऐसा विरोधात्मक साधन है जो खुशी को प्रेरणा देता है। उसकी दृष्टि में हत्या, मौतें और विसंगतियाँ जो उसके लिए मरने महत्वपूर्ण समस्याएँ थी, वस्तुतः जीवन के मूल्य को बढ़ाती हैं और वे मनुष्य को अपनी जिंदगी को और भी अधिक गहराई से जीने के लिए आकर्षित करती हैं।" (इ अटलांटिक, मई 1958, पृष्ठ 27-33)। कामू ने 'होप ऐंड ऐड्स' इन द वर्क ऑफ फॉर काफ़का' में इसे और भी अधिक वारीकी से उपस्थित किया है।

'कालिगुला' में भी विसंगति के संदर्भ में इसी धारणा को एक नयी भावभूमि पर उपस्थित किया गया है। यह सोचकर कि जीवन निरर्थक है, सम्राट् ने सोचा कि वे विसंगति के मसीहा बनकर संसार को पहले से बेहतर बना सकते हैं। अत्याचार और जुल्म का चक चला पड़ता है। छल, प्रवचन और परपीड़न के लिए पुरस्कार मिलता है, ईमानदारी, निरपराध और मामूमियत के लिए दंड। कालिगुला अपने निर्दम व्यवहारों से लोगों में यह बोध जगाता है कि जिंदगी विसंगति और अर्थहीनता का पर्याय है। कामू को कालिगुला के कुर्यों की निंदा करने के लिए कोई तर्कपूर्ण आधार नहीं दीखता। जनता कांति करती है और कालिगुला समाप्त हो जाता है, नायब इसलिए कि उसके कार्य विसंगति की सीमा पार कर रहे थे।

इस रचना में विसंगति से बचने के लिए विद्रोह का समाधान बताया गया है। कामू ने लिखा है कि "विसंगति का सही बोध मेरे अंदर तीन सत्तों को जन्म देता है—जीवन के प्रति मेरी संतुष्टि, मेरी स्वाधीनता और मेरा विद्रोह भाव। अपनी केलना की सक्रियता के बल पर मैं आत्महत्या के भाव को जीवन की एक पद्धति में डाल देता हूँ।" इ मिथ आब सितिकत, पृ० 55।

आदमी की सृष्टि को दो रूपों में अस्वीकृत करता है—पराधीनता रूप में और राजनैतिक रूप में। पराधीनता अस्वीकृति हमें जगत् से विमुक्त करके 'ईश्वरीय कृपा' की याचना का पाठ पढ़ाती है जो अंततः पलायन है। राजनैतिक अस्वीकृति क्रांतियों को जन्म देती है, जो नरमेघ के पाप से कभी बरी नहीं हो सकती। कामू इनके बीच का मार्ग खोजना चाहता है। इसी बात को स्पष्ट करते हुए पालचेस्ट ने लिखा है—“इन धारणाओं से कामू ने एक ऐसा दृढ़ मान्यतावादी निष्कर्ष निकाला जो एक तरफ रोमेंटिक रहस्यवादी आत्मबचना से बचना चाहता है तो दूसरी ओर क्रांतिकारी अमानवीयता से। न तो आत्मबचना और न तो नरमेघ, जो प्रत्येक क्रांति का अनिवार्य परिणाम होता है, जीवन को किसी भी रूप में कम विसंगत या अर्थहीन बना सकता है। फिर भी प्रत्येक व्यक्ति के भीतर कुछ ऐसा जरूर है जो विसंगति से जूझना चाहता है, यद्यपि कामू इसके आधार पर कोई पराधीनता या आध्यात्मिक निर्णय नहीं लेता और यही जीवन जीते रहने का

सबसे बुरा बन जाता है।¹ सामान्य से सामान्य व्यक्ति सबसे विलम्बत जीवन जी सकता है। कामू को इस विमर्गत व्यक्ति की मान्यता में बहुत विश्वास है। उनमें विमर्गत व्यक्ति (स आंम अबसर्ग) का भी एक अनर्निहित सदाचारशास्त्र है। जहाँ वे के जगह "विमर्गत व्यक्ति सभी प्रकार के एक मोहभाव (नॉटैलजिमा) से मुक्त होता है। वह कैदखाने की दीवारों और कामू के विमर्गत दर्शन को स्वीकार कर चुका है। वह पूर्ण संयमित के साथ जीवन जीना चाहता है, वह मृत्यु का शत्रु है। क्योंकि इसी में मानवता के प्रति उसकी प्रतिवद्धता का बोध छिपा है, वह जगत् के प्राकृतिक कृत-चक्र का विरोधी है जिसमें जं वन और मृत्यु अपने जर्ज को चुके हैं। वह देवी शक्तियों का भी, यदि कोई होती है तो, विरोधी है। (कामू—पृष्ठ 204) विमर्गत व्यक्ति की यह कल्पना कामू का मार्ग और मानस से विस्तृत भिन्न कर देती है। विमर्गतियों के प्रति हमारे विरोध का आरम्भ उस चेतना के जागरण के साथ होता है जो इसके द्वारा आकाश हुआ अथवा अवलोक्य हो जाना नहीं चाहती। यह एक मानसिक स्थिति है। मानस ने विमर्गत के स्पष्टीकरण में मृत्यु को रेखांकित किया, कामू का जोर जीवन पर है। सार्त्र ने त्राकस्मिकता और घटना संयोग (टोटल काटिजैसी) के भीतर जोर पूर्ण स्वतंत्रता पर दिया, कामू ने जीवन की पारदर्शिता (मूसिबिटी) पर दिया।²

विद्रोह भाव का वह दर्शन कामू के व्यक्तित्व में जर्मन आधिपत्य के विरुद्ध प्रतिरोध आंदोलन के दिनों में सक्रिय अनुभवों के द्वारा रासायनिक ढंग से जन्म होता गया। कामू यह मानता है कि मनुष्य में स्वभावतः उच्चाश्रयता (नोमिस्टी) होती है। विद्रोही व्यक्ति अपनी विरोधी परिस्थितियों में इस जगत् को अस्वीकार करके अपनी उच्चाश्रयता को उपलब्ध कर लेता है। प्राकृतिक कृत-चक्र की निर्ममता और उसके प्रति विद्रोह की चेतना का चित्रण उसने अपने उपन्यास प्लेन (न पैना) में बड़ी खुशी से किया है। उत्तरी अमेरिका का प्रसिद्ध जहर औरान अमान प्लेन की विरपन में आ जाना है। कुछ इससे जमते हैं, कुछ भावा टककर इसे अस्वीकार कर लेते हैं। गलियाँ बूझों से भरी हैं। समुद्र का रास्ता बंद है। जहर आपदाओं की कैद बनकर रह गया है। पादरी देवेलो के लिए प्लेन पाप का परिणाम और ईश्वरीय दंड का रूप है। वह यही सोचता और इसका शिकार होता है। तारों के लिए यह नरमेध की प्राकृतिक दृष्टा का एक रूप है। ऐलर्ज नावक डॉ० रीओ यह समझ नहीं पाता कि प्लेन में मरते असीब जिजु का पाप क्या है, अथवा जो इनसे बच गये हैं क्या सक्षम पुण्यात्मा हैं? वह मानता है कि यह संकहीन, बुद्धिहीन प्रकृति की विवेकहीन उल्ला के भयावह और कुछ नहीं है

1. गार्डन नविल, पृ० 171

2. जहाँ वे, कामू, पृ० 211

बित्तका एकमात्र उत्तर है उसकी कूरता और भयानकता की बिना परवाह किये रोमियों की निरंतर सेवा और सहायता। यही डॉ० रीओ का विद्रोह है क्योंकि वह जानता है—“सिर्फ मानवीय संकट के खिलाफ संघर्ष करने में ही मनुष्य अपनी उच्चावचता को उपलब्ध करता है।” डॉ० रीओ का यह विश्वव्युत्थ किताबें कमाने वाला प्रेरित नहीं है। एक रात को डॉ० रीओ और तारो प्लेग-ग्रस्त सहर से अलग होकर समुद्र में नहाते हैं और ‘विशिष्ट खुशी’ को उपलब्ध करते हैं, बित्तका जोत पिछले संघर्ष के दिनों उनसे पूर्णतः कट गया था। उनकी यह खुशी किसी प्रकार की पलायनवादी भावाभ्युत्ति नहीं है, जो ईसाई अस्तित्ववादियों, कीर्कगार्ड आदि ने प्रलक्षित की है। वैसे कामू का पूरा विश्वास था कि ‘ध्वजहार मृत्युता, लज्जा, कर्म, मानवीय सहायता की भावनाएं एक-एक दिन अपना स्थान खोज लेंगी।’ इसी कारण बहुत से लोग कामू को कुछ अस्तित्ववादी मानने में हिचकिचाते हैं। तार्न ने इसी कारण उसे अस्तित्ववादी न कहकर नैतिकतावादी कहा था, जो सलहूबी सताब्दी के फ्रांसीसी नैतिकतावादियों की परंपरा की कड़ी है।

कामू को इसकी बिता नहीं थी कि लोग उसे क्या कहते हैं क्योंकि वह तो डॉस्तोवस्की के इस कथन के प्रति पूर्णतः प्रतिधुत था कि—जिंदगी के अर्थ को प्यार करने के बहने हमें जिंदगी से प्यार करना सीखना चाहिए।

कामू के ऊपर तार्न का दूसरा आरोप यह भी था कि—“उसे मनुष्यता से तो प्यार था, पर अविश्वसनीय व्यक्तियों के माध्यम से।” इसी को स्पष्ट करते हुए पोल वेस्ट ने लिखा—कामू का जिंदगी के प्रति प्रेम काफ़ी चुनाव पसंद दम का है। उसने कहानी और उपन्यास के नायकों के रूप में काफ़ी पुराने, आरिम्, कुबक या खरबाहों जैसा आदर्शित रूप (आर्चेटाइप) के वर्णगत चरित्र चुने। क्या इनके माध्यम से वह विश्वसनीय जीवन चित्रित कर सकता है? असल में पोल वेस्ट ने आधुनिक मशीनी जीवन के ऊपरी रूप को ही कामू के विसंगति दर्शन का आधार मान लिया है। विसंगति का भाव मानव की मानसिक स्थिति से संबद्ध है, जिसका सही मनोवैज्ञानिक रूप बहुरूपिये आधुनिकतावादी व्यक्तियों में नहीं, सहज और पारदर्शी रूप से जीवन से संसक्त विद्रोही लोगों में दिखाई पड़ता है, बाहे के ऊपर से वर्णगत चरित्रों की तरह और पुराने ढंग के ही क्यों न दिखते हों। कामू वस्तुतः विद्रोह का समर्थन करते हुए भी उसके खरम रूप यानी नरमेध से गुना करना है। उसका विद्रोह बहुत कुछ व्यक्तिगत घरातल का मानसिक विद्रोह है जिसके कारण अंतःसुप्त मानवीय गुणों की उपलब्धि अपने-आप हो जाती है। कामू का प्राचीन ग्रीक देवताओं में सर्वाधिक आकर्षक और प्रेरणादायक नेमिसिस लक्ष्मी थी, जो

प्रतिकार की नहीं सहनशीलता की देवी है। उदाहरण के लिए एक खास अण-विशेष में डॉ० रोमो को लगता है कि वह और पादरी वस्तुतः एक ही पक्ष में हैं। वह है दुखी बीमारों का पक्ष। पादरी पाप का स्मरण करते हुए ईश्वरीय कृपा के बस पर रोमी को राहत देना चाहता है, यही तो अपने ढंग से डॉक्टर रोमो भी कर रहा है। हालाँकि पाठक जानता है कि दोनों की मान्यताएँ पूर्णतः विरोधी हैं, पर डॉ० रोमो जो विसंगति भाव और विरोध दर्शन की उपज हैं, दोनों अनमेल कोटियों को मिलाते हुए आसानी से कह सकता है—“हम सब-कुछ भ्रष्टा और ठीक ही करेंगे, इसका तो विश्वास नहीं, पर इतना तो हम कर ही सकते हैं कि ऐसा कुछ न करें जो इस यातना को बढ़ावे और इसे झेसने की सहनशीलता को विभाजित कर दे। इसके लिए हमें, इस निषिद्ध यातना को छोड़कर, बाकी सब-कुछ के प्रति सहनशील होना ही पड़ेगा।”

दो राज्यक्रांतियों और दो विश्वयुद्धों के पीड़ा-बोध का चिंतक: बर्दिष्फ

मिकोलाई बर्दिष्फ विद्युत् पदसत्ताप्री का एक बहुत ही महान् चिंतक था, जिसकी रचों में इंसानी अस्मत्त कूट-कूटकर चरे हुए थे। जार-कामीन काल में उसे साइबेरिया में बंद-क़िबिर में रखे जाने की सजा दी, मुकदमा चला - माना कष्टों के भीतर गुजरते इस व्यक्ति को अंत में कम के सोलवैविकों ने देख-बहिष्कृत कर दिया, फिर भी अब भी कहा भी, चाहे जर्मनी में या उसके आवास पर सैनिकों में या फिर अमेरिकी के शहर स्टूट में कोई उससे मिले, एक हृदय, ध्वन्य-विनोद से भरे इंसान से ही मिला जो सामाजिक समस्याओं के प्रति निरंतर जागरूक था। और पता नहीं उनके भावनों के पोछे कौन-सी अस्थि थी, यद्यपि वे जापान आतंकियों के दूर से भिन्न नहीं हुआ करते थे, तो भी उसने पहले जर्मनी, फ्रांस और इंग्लैंड को अपनी वक्तृता से अभिभूत किया और अंततः अमेरिका पर भी उसका जादू हावी हो गया

“1942 के जाड़े के दिनों में मेरा एक संगीन ‘अपरेशन’ हुआ। मुझे एक ‘नर्सिंग होम’ में करीब छह हफ्ते रहना पड़ा। पीड़ा और दर्द के कारण मैं अंगों को हिला-डुला भी नहीं सकता था। सबसे अधिक परेशानी मुझे आंशिक बेहोशी के बीच अत्यंत अनुभव के कारण हुई। मैं पूर्ण सचेत था कि मुझे मेरे शरीर का अधिकांश अचेत था। मेरे बाहरी शरीर और आंतरिक ‘मैं’ के बीच एक अचेत दीवार खड़ी हो गयी थी। मैंने इसे आत्म-असंगत के उस भास के रूप में अनुभव किया जो आज मानव अस्तित्व के साथ एक अजीब दुःस्वप्न की तरह जुड़ गया है, एक ऐसा दुःस्वप्न

जिसमें मनुष्य हमेशा अपने को अपने 'मैं' से पूर्णतः अलग पाता है।"¹

अनुभव की गहरी वेदना में रंगी हुई ये वक्तियाँ, निकोलाई बर्दिऐफ़ की हैं, जो नियति का एक ऐसा पूर्व-नियोजित माध्यम था जिसके व्यक्तित्व में तीन महा-द्वीपों की बिलन-गर्भणा, दो राज्य-क्रांतियों का संघर्ष और दो विश्वयुद्धों की पीड़ा एकत्र अभिव्यक्ति पा सकी। निकोलाई बर्दिऐफ़ का जन्म रूस के कीव नगर में 1874 ई० में हुआ। बर्दिऐफ़-परिवार एक उच्च सामंती-वंश की साखा था, जो किमी-न-किमी रूप में रूस के राज्यवंश में जुड़ा हुआ था। पितामह एम० एन० बर्दिऐफ़ ने 1814 ई० में कुलमन्क के युद्ध में पराजित रूसी सेना का पुनः सघटित करके मैपोलियन का जिकस्त की थी। वे काकी जिद्दी और तुलकमिजाब भी थे; पर हमेशा ही आदमों पर नृह मर्नवाने कठोर व्यक्तित्व। "बहुत जल्दी मुस्मा होने और मोड़ में पड़ परन की प्रवृत्ति" निकोलाई बर्दिऐफ़ को बल-वर्णना से प्राप्त हुई। 'नीच कैपेट कोर' की सैनिक अकादमी में उनकी शिक्षा-दीक्षा हुई। शुरू से ही आरोपित अनुशासन और नियमों के प्रति बिद्रोह का भाव था। पछाई-सिखाई ने बर्दिऐफ़ बहुत तंज या सपन छान नहीं थे। "मैं जिदगी के उनसे हुए अर्थों पर मर्मीरना ने मोचने-बिचारने में तो सफल रहा, पर वणिता का एक भी प्रश्न सही तोर पर कभी हल न कर सका।" बीमारियाँ बर्दिऐफ़ के प्रति हमेशा ही अतिरिक्त अनुग्रह ने भरी रही। सैनिक-शिक्षा के कारण गहन-से-गहन संघर्ष और संकट ने साहन की कभी कभी नहीं हुई, परंतु बीमारियों के सामने वे बुरी तरह पराजित हो जाते।

बर्दिऐफ़ के व्यक्तित्व के निर्माण में स्कूली शिक्षा-दीक्षा से कहीं अधिक प्रभाव रूसी लेखकों और क्लिकों का पड़ा। उन्होंने अपनी जीवनी में इस महत्त्व अवदान को अपनी श्रद्धांजलि अर्पित करते हुए लिखा है—“उद्यो-व्यो में ब्रजने बचपन और किजाराबस्था के बारे में सोचता हूँ त्यों-त्यों मुझे यह लगता है कि दांस्तोएवस्की और तास्ताय का प्रभाव अमिट है। इन दांनों महान् लेखकों के उपन्यासों के चरित्रों के साथ जैसे मेरा एक अजीब संबंध है। इजान करमोजोव, बर्गसोव, स्तावोजिन, ग्रिब आद्रे के ही साथ नहीं, बल्कि उनके साथ भी जिन्हें दांस्तोएवस्की 'रूस के शार्ता' कहा करता था यानी चाटुस्की, एबेगुनी आनेजिन, पेछोरिन, आदि के साथ भी। इसी अनुभव ने रूस और उसकी सारी भविष्यता के साथ मुझे अटूट रूप में जोड़ दिया। दूसरी ओर मेरे जीवन पर कतिपय स्लावोफिल क्लिकों, आदमोव सोलोबिऐफ़, हरजेन तथा वाकुनिन जैसे विचारकों का भी बड़ा प्रभाव पड़ा।”

1. डीव एंड रोबलिट्टी, जिओके ब्लेन, लंदन 1950, बर्दिऐफ़ की जल्मकथा और दर्शन-कारणा का आधार रूप।

रूस बर्दिऐक की मातृभूमि है, किन्तु उसके प्रति उनका प्रेम सिर्फ इसी कारण इतना अवाध और अटूट न था बल्कि इसलिए भी कि वे स्लावोफिल चिंतकों के इस कथन में पूर्ण विश्वास करते थे कि आधुनिक विश्व में अपनी महत्त्वपूर्ण स्थिति के कारण रूस को एक महान् 'मिसन' को पूरा करने का काम सौंपा गया है। पूर्व और पश्चिम के संश्लिष्टता पर स्थित होने तथा ईसाइयत की बुद्धि परंपरा का उत्तराधिकारी होने के कारण सिर्फ रूस ही इस स्थिति में है कि वह संपूर्ण ईसाई जगत् को सही मार्ग दिखा सकता है।

स्वतंत्रता के प्रति बर्दिऐक की अदम्य आकांक्षा उन्हें हमेशा ही एक क्रांतिकारी की भूमिका में उठा करती रही। इसी भावना में उन्हें अभिजात सामंती वर्ग के प्रति विद्रोही बनना पड़ा। वे अपने निजी वातावरण से पूरी तरह कटकर एकता में खड़े हो गये। वे प्रगतिशील विचारधारा में आस्था रखनेवाले मार्क्सवादी थे। उन्होंने लिखा है कि "मेरी प्रगतिशील आस्थाएं और क्रांतिकारी धारणाएं बुद्धि से ही बहुत उत्पन्न हुईं और पुष्टि हुई हैं। मैंने किसी बौद्धिक-वर्ग के बहुमत का अनुकरण कभी नहीं किया। आरसाही के खिलाफ मेरा विरोध राजनीतिक था नहीं था। मुझे लगता था कि वह विरोध आध्यात्मिक क्रांति का ही रूप है। वह आस्था, स्वतंत्रता और सर्वपूर्ण जिदगी का विद्रोह है जो गुलामी और अंधहीन जगत् के तनूके अवरोधों को तोड़ने के लिए उठ पड़ी है।" वे मार्क्स के पहले प्रभाव को स्वीकार करते हैं। उन्हें मार्क्स की सूक्ष्म अंतर्दृष्टि हजारों-हजार नयी संभावनाओं का स्रोत जान पड़ी। उन्हें लगा कि हमारे युग में अब एक ऐसी दृष्टि का मनोन्मेष हुआ है जो मनुष्य की बाधित रचनाशक्ति के अस्तित्व द्वारों को उन्मुक्त कर देगी। बर्दिऐक का कीच के 'सोसल डिमॉक्रैट्स' सभा से संबंध था। वे इनकी सभाओं में भाग लेते। वातावरण गर्म होता जा रहा था और 1898 ई० में एक दिन वे निष्पत्ति पर पहुँच गये। यूनिवर्सिटी से निष्कासित हुए; यद्यपि वे कुल से नहीं हट चुके थे, किन्तु इस छोटे अनुभव ने भी उन्हें यह बोध दे ही दिया कि "जिदगी का सही अर्थ समर्थन नहीं, विरोध और विद्रोह है।" उनके ऊपर राज्य का तत्त्वा उत्पत्ति, वर्ग की व्यवस्था को बदलने, तथा व्यक्तिगत संपत्ति और परिवार-पद्धति के विरोध में कार्य करने के आरोप लगाये गये। परिणामतः दो वर्ष का निष्कासन-दंड और बोलोय्दा श्रंत में रहने की आज्ञा मिली। इसी निष्कासन-काल में उन्होंने 'सामाजिक दर्शन में व्यक्तिवाद और विषयित्व' नामक पहली पुस्तक लिखी। वह पुस्तक मार्क्सवाद और व्यक्तिगत अधिकारों के परस्पर संबंधों की ऐसी व्याख्या करती है कि प्लेखानोफ ने इसे पढ़कर उसी समय भविष्यवाणी की थी कि ऐसे लेखक का बहुत दिनों तक मार्क्सवादी बने रह पाना संभव नहीं है। इस पुस्तक के कारण बर्दिऐक मार्क्सवादी बौद्धिज्यों में कड़ी आलोचना के पात्र बने।

ई० 1904 में बर्दिऐफ पीटर्सबर्ग आये, जहां उन्होंने 'क्वैश्चन ऑव लाइफ' (जीवन के प्रश्न) नामक पत्रिका का संपादन संभाला। यही उनकी लीढ़िया से मुलाकात हुई जो जीवन-भर की मित्र' (पत्नी) बनी। बर्दिऐफ आधुनिक पारिवारिक पद्धति के भी विरोधी थे। इसी कारण उन्होंने अपनी आत्म-कथा में लीढ़िया को सर्वत्र मित्र या 'जीवनसंगिनी' ही कहा है, पत्नी नहीं।

रूस में सामाजिक क्रांति की पूर्वापेक्षिका बन रही थी। बर्दिऐफ को लगा कि ये सामाजिक प्रयत्न सांस्कृतिक जीवन से पूर्णतः अलग होते जा रहे हैं। इसे उन्होंने दुर्भाग्य कहा है। "यह असंगत भावी क्रांति और उसके विकास के लिए बहुत दुर्भाग्यपूर्ण सिद्ध हुआ।" 'क्वैश्चन ऑव लाइफ' का मुख्य प्रयोजन सामाजिक और सांस्कृतिक क्रांति को युक्त रूप में संगठित करना था।

रूसी क्रांति सफल हुई। 'पवित्र महान् जारसाही' के अवशेषभावी विनाश की अभिव्यक्ताधी करनेवाले बर्दिऐफ भी बहुत खुश हुए। उन्हें लगा कि आदर्श जिंदगी के मिथ्या प्रतीक और छद्मरूप अन्तर्गत ही गहराकर गिर पड़े हैं। किन्तु उनकी खुशी बिरस्ताधी नहीं रही। रूसी क्रांति उनकी धारणाओं के अनुकूल सिद्ध नहीं हुई। उन्होंने लिखा— "रूसी क्रांति का सबसे बड़ा दुर्भाग्य यह नहीं था कि वह बड़ी जल्दी आधी बल्कि यह कि उसके जाने में काफी देर हुई। इसकी समूची प्रकृति युद्ध के बीच निमित्त हुई थी और चूंकि यह क्रांति लूनी युद्ध के बीच से उभरी इसलिए हमेशा ही अपने साथ उदात्त और निराश बनानेवाले अनेक तत्वों को भी लगेटे रही।"

बर्दिऐफ स्वतंत्रता प्रदान करनेवाली क्रांति के तो समर्थक थे, किन्तु उसके सर्वविनाश रूप के प्रति उनकी आस्था न थी। इस समय वे 'अखिल रूसी लेखक मंच' के कार्यों में भग गये और उन्होंने जक्ति-भर यह प्रयत्न किया कि रूसी क्रांति एक गहरी आध्यात्मिक और सांस्कृतिक क्रांति भी बन सके। उन्होंने क्रांति से उत्पन्न एक आवश्यकपूर्ण और संताप देनेवाले परिवर्तन को लक्ष्य करते हुए लिखा— "मनुष्यों का एक नया वर्ग सामने आया। ऐसे मनुष्य जिनमें क्रांति-पूर्व रूसी मनुष्य की उदारता और सहनशीलता का लक्षण भी न था। इनमें 'जो नहीं है' की आकांक्षा न थी, अराजकता न थी, कानून के प्रति विद्रोह न था, संदेह, आंतरिकता, उदासी और अंतर्मूर्खता का कोई भाव न था। जब एक क्रूर, विपाहिषाणा आत्मावाद था जो जिस किसी को भी आत्मा मानने और हर-कुछ करने को तैयार रहता था।"

1920 में बर्दिऐफ मास्को विश्वविद्यालय में दर्शन के प्रोफेसर हुए। इसी समय एक अराजकतावादी मोर्ची में ईशु पर एक सभा हुई। सभा में मान सेना के सैनिक, मजदूर और नाविक भी शामिल थे। एक मजदूर ने एक निबन्ध पढ़ा जिसमें ईशु की माँ को एक वेश्या और उन्हें एक रोमन सैनिक का पुत्र बताया गया था।

ऐजेज (1924), द रेस्टिनी अवि मेन (1931), मैन ऐंड मशीन (1933), द फेड आब मेन इन मॉडर्न वर्ल्ड (1934), द एक्स्ट्रेमिज्म डायलेक्टिक्स आब डिवाइन गेंड ह्यूमन (1947) उनकी अत्यंत महत्वपूर्ण कृतियां हैं।

बर्दिऐक का सारा व्यक्तित्व परम्पर विरोधी आधुनिक विचारधाराओं का अद्भुत सेतु है। क्या था इस व्यक्ति में कि वह अपनी मातृभूमि से पूरी तरह संनिकट रहते हुए भी निष्कासित हुआ और धीरे-धीरे जर्मनी, फ्रांस, इंग्लैंड और फिर अमेरिका में दिग्भ्रम करते हुए संपूर्ण ईसाई-जगत को उसने झकझोरकर रख दिया। एजिया की नैतिकता, योरोप की स्वतन्त्र-भावना, अमेरिका की स्वच्छन्दता जैसे बर्दिऐक के व्यक्तित्व में सामुज्य पा गयीं हो। बर्दिऐक के जीवन और चिंतन की आधारशिला है उनकी पूर्ण आराजक-भावना। वे किसी भी प्रकार के बंधन को मानव अस्तित्व के लिए खतरनाक मानते थे। यह सही है कि उनका अस्तित्ववाद योरोपीय अस्तित्ववाद से संबंधित नहीं है। किंतु उन्होंने स्वयं अपनी निजी परिस्थितियों के बीच चिंतन की जिस पद्धति की उपलब्धि की वह पूर्ण अस्तित्ववादी थी। वे मानते थे कि आज का विश्व एक अभूतपूर्व संकट के भीतर से गुजर रहा है। आज का मनुष्य अपने स्वयं-निमित्त वातावरण में एक 'उखड़े हुए' प्राणी की तरह जी रहा है। "उखड़े हुए इंसान की जलन-पीड़ा का वह बोध, जिसे मैंने दार्शनिक शब्द में 'पदार्थोत्करण' (ऑब्जेक्टिफिकेशन) कहा है, मेरे संपूर्ण चिंतन की आधार-शिला है।"¹ मैं इस विश्व में हमेशा ही एक पराधीन अकेलापन का अनुभव करता रहा हूँ।

आधुनिक मानव अस्तित्व का एक दूसरा मौलिक तत्त्व है वेदना (एंग्विश)। वेदना, भय, त्रास और क्लेश आज के जीवन के अपरिहार्य रूप हैं। वेदना संसार की अवास्तविकता, लुप्तता और अनिश्चिता में उपजती है और हमेशा किसी अन्य जगत् की ओर अभिमुख होती है। भय (फीयर) अंतर्जगत् के खतरे का सूचक है। क्लेश (टेडियस) जगत् की रिकसता का बोध है। वेदना आशा-संयुक्त होती है, भय और क्लेश आशा-रहित। त्रास (टेरर) उच्च वेदना का संवेग है और वह मनुष्य को समूल निशोड़कर रख देता है। तुर्गेनोव वेदना का कलाकार है जब कि दोस्तोएवस्की त्रास का। बर्दिऐक वेदना और त्रास को लक्ष्याभूति का कारण मानते हैं।

बर्दिऐक की दृष्टि में आधुनिक अलगाव के मूल में 'पदार्थोत्करण' ही प्रमुख कारण है। बर्दिऐक ज्ञाता को ज्ञेय से हमेशा ही अलग और खेपट मानने के पक्ष में है। वे पदार्थ-ज्ञान को ऊपरी ज्ञान का पर्याय मानते हैं। आज का जगत् जीवन को

पदार्थों के रूप में समझने का अभ्यासी हो चुका है। वे अंतर्ज्ञान को वास्तविक पारि-
भाषिक ज्ञान की अपेक्षा बरेश मानते हैं। "मेरे निकट वही ज्ञान है जो रचनात्मक
समय, आत्मा की स्वच्छता, इच्छा शक्ति की सही दिशा, सूक्ष्म इन्द्रिय-बोध,
अर्थवत्ता के अन्वेषण की विपासा तथा निष्ठा, उन्नयनशील और गतिवाधिनी
आत्मा को जगाता है।" उनकी सारी शक्ति यह सिद्ध करने के लिए प्रयत्नशील
थी कि व्यक्तिगत और साकार वैश्विक और निराकार से कहीं ज्यादा महत्त्वपूर्ण
है। वे मनुष्य की मूल प्रकृति के नहीं उसके ठोस अनुभवमय अस्तित्व को अपने
चिंतन-मनन की आवश्यक चीज मानते थे। उन्होंने लिखा—“वह जो मुझे खींचती
है, छूती है, तल्लीन बनाती है, वह है मनुष्य की नियति। जानी जाता, बिंदु-अणु
जिसके भीतर समूची सृष्टि स्फुटित होती है, जागृत होती है। और यह बिन्मय
अणु निरंतर अपने होने और जगत् के होने की साक्षी होता रहता है।”¹

वॉट्सन की दृष्टि से इस समूचे अस्तित्व की सार्वकता का नाम है स्वतंत्रता।
इस स्वतंत्रता के वे मौखिक समर्थक ही नहीं थे; बल्कि इसकी उपलब्धि और
सुरक्षा के लिए जिदनी-भर लड़नेवाले वैदिक भी थे। वे किसी भी प्रकार की
तामानाही के विरोधी थे, चाहे वह आरशाही हो, चाहे कम्युनिस्ट तानाशाही, चाहे
नाजी फासिस्टवाद। वे इन सभी के विरोध में अंतिम दम तक लड़ते रहे। उन्हें
अनेक लोग इसी कारण ‘स्वतंत्रता का दार्शनिक’ भी कहते हैं। उन्होंने लिखा है—
“मनुष्य अस्तित्व की हर वस्तु स्वतंत्रता से ही उपजनी चाहिए, उसी के बीच बढ़नी
चाहिए और यदि यह स्वतंत्रता की विरोधी सिद्ध हो तो निःसंकोच ध्वस्त कर
दी जानी चाहिए।” स्वतंत्रता एक उलझी हुई धारणा है। इसके सरलीकरण का
प्रयत्न हमें बलत दिशा में भी ले जा सकता है। स्वतंत्रता सिर्फ उन्मुक्त इच्छाशक्ति
ही नहीं है, जिसका उद्देश्य अच्छे-बुरे में भेद करने की, या वरण की स्वतंत्रता होता
है, बल्कि स्वतंत्रता संपूर्ण मानव रचनाशक्ति का स्रोत है। रचनात्मक (क्रियेटिविटी)
ही इसकी परीक्षा एकमात्र आधार है। यह रचनात्मकता सिर्फ कला और साहित्य-
संस्कृति तक ही सीमित नहीं है, बल्कि एक गहरी मानसिक प्रक्रिया है। यह मानव
अस्तित्व के भीतर ईश्वरीय शक्ति का स्फुरण है। रचनात्मकता, पाप और
प्रायश्चित के प्रश्नों पर भी गम्भीर विचार की आवश्यकता है। ईश्वरीय रचना
निरंतर मनुष्य का रचनात्मक-प्रतिदान के लिए आह्वान करती रहती है। जिस
प्रकार स्वतंत्रता ईश्वरीय अवदान और ईश्वर के प्रति मानवीय प्रतिदान का
एक रूप है, उसी प्रकार मनुष्य की रचनात्मकता भी। पाप की भावना रचनात्मक
प्रक्रिया को कुंठित करती है। कुछ रचनात्मक प्रक्रिया हमेशा ही ऐसी आनंद
और प्रकाश का कारण है। पाप-भावना उच्च अनुभूतियों में अवश्य ही परिवर्तित

होनी चाहिए। ईश्वरी कृपा (ग्रेम) के विधान का यही वास्तविक लक्ष्य है। रचनात्मक प्रक्रिया मनीम के भीतर अभीम का वाहनी है। यह प्रक्रिया भद्र पदार्थों-करण की प्रक्रिया का वस्तुकर मनुष्य अस्तित्व के भीतर वह जलिन पैदा करती है जिसके द्वारा मनुष्य सभी अवरोधों को तोड़कर अभीम मत्ता की ओर प्रतिगत कर जाता है। यदि एक यह मानने है कि रचना की जलिन ईश्वरीय प्रसाद है, किन्तु पात्र में आवश्यक मनुष्य के लिए यदि उन्नयन और मुक्ति का कही मार्ग है तो वह निश्चय ही उसके रचनात्मक प्रतिदान में होकर ही जाता है।

'द मीनिंग ऑफ़ द थ्रीटिव ऐक्ट' इस बात की साक्षी है कि इस अवस्था में मनुष्य की रचनात्मक प्रक्रिया हमेशा ही असफल होती है क्योंकि मनुष्य का प्रयत्न एक नया जीवन, एक नयी सृष्टि, एक नया स्वर्ग उतारने का होता है, किन्तु वस्तुओं की सीमा कभी भी उनकी यह इच्छा पूरी नहीं होने देती। उनके बल में सिर्फ प्रयत्न है, और यह प्रयत्न ही उनके अस्तित्व को एक अर्थ दे जाता है।

ईश्वर के बारे में पूर्ण समर्पित होते हुए भी बर्दिऐफ़ की आम्ना दलितोवम्बी के पात्र इवान करमोजोव के इस कथन में विश्वास करती-सी प्रतीत होती है कि — "मे ईश्वर में विश्वास तो करता हूँ किन्तु उसके इस संसार में विश्वास नहीं करता।"

सेक्स और प्रेम के बारे में भी बर्दिऐफ़ के विचारों में आकर्षण और विरोध का अजीब सम्मिश्रण दिखाई पड़ता है। संभोग (सेक्सुअल ऐक्ट) में ऐसा कुछ नहीं है जिसे व्यक्तिगत, आंतरिक और असामान्य कहा जाय। उल्टे यह प्रक्रिया मनुष्य को पशु-धरातल में संबद्ध करती है। इश्रियजन्य आकर्षण किसी व्यक्ति के आंतरिक मोड़ों का उद्घाटन भी नहीं करता, बल्कि उसे वस्तु बनाकर सौंदर्यबोध को और भी अधिक कुंठित हो करना है। सेक्स प्रेम का समाजीकरण तथा पदार्थीकरण है। यह सब जगह एक तरह होता है। इसमें व्यक्तिगत कुछ भी नहीं है। जबकि प्रेम व्यक्तिगत अस्तित्व की वस्तु है। यह आत्मा की स्वतंत्रता का संकेत है। इसीलिए "मैं हमेशा प्रेम की स्वतंत्रता का पक्षपाती हूँ। किसी को भी प्रेम को निंदा करने, प्रेम करने और किये जाने की स्वतंत्रता को छीनने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए। सेक्स और प्रेम का समाजीकरण हमारे इतिहास की सबसे बड़ी वृत्ति पड़ना है, जो समाज को पंगु बनाती है। और मानाविष कठिनाइयों को पैदा करती है।"

अस्तित्ववादी चिंतकों के बारे में भी बर्दिऐफ़ के विचार बहुत महत्वपूर्ण हैं और वे प्रकाशित से उनके निजी विचारों को भी स्पष्ट करते हैं। वे वे मानते हैं कि किसी विचारधारा से ही एक प्रकार के अस्तित्ववाद से प्रभावित रही है, उस अस्तित्ववाद से नहीं जो हेडगर, याम्पर्स या सार्त्र के बाद एक 'कैमन' बन गया है। शेष की अपेक्षा ज्ञाता का महत्व स्वीकारना, तर्क की अपेक्षा इच्छा का महत्व

पर अधिक जोर देना, सामान्य और वैश्विक सूत्र सत्ता की जगह व्यक्तिगत अस्तित्व को बरीयता देना, मानव की स्वतंत्रता की घोषणा करना आदि, तत्त्व डॉनोवस्की और विलो शेस्तोफ़ में ही नहीं, मध्यकालीन रूसी चिंतकों में भी मिलते हैं। बर्दिऐफ़ कीर्केंगाई और मास्गर्स को अधिक विपक्षनीय चिंतक मानते हैं। कारण स्पष्ट ही इनकी ईसाई आस्था प्रतीत होती है। बर्दिऐफ़ इन सभी चिंतकों से अपने को भिन्न भी रखना चाहते हैं। कीर्केंगाई की सदैव पाप-स्वीकृति और पाप-उन्नयन का सिद्धांत उन्हें पसंद नहीं। वे हेडगर और मास्गर्स को भी पूरी तरह पसंद नहीं करते। नीतले ज़कर उनके थड़ास्पद हैं और उन्होंने उनके बारे में लिखा है—‘कि मैं नीतले के ज़रथुष्ट्र की तरह अपनी पूरी त्रिवर्गी मिर्ज़ा यही कहना चाहता हूँ ‘शाश्वत, मैं तुम्हें प्यार करता हूँ।’” पेरिस में रहते आधुनिक युग के अनेक साहित्यकार और चिंतकों से बर्दिऐफ़ मिले-जुले और उन्होंने ‘ड्रीम ऐंड रीयलिटी’ के ‘रजा ऐंड द वेस्ट’ नामक अध्याय में इन लोगों पर अपने विचार भी दिये हैं। मार्सल, एक ईसाई अस्तित्ववादी होने के कारण उनके सबसे नजदीकी लगने चाहिए थे, किंतु मार्सल के मिस्ट्री (रहस्य) सिद्धांत को तो वे पसंद करते थे; किंतु हर समस्या का समाधान ‘कैथोसिक’ वर्ग में पा लेने के उनके विश्वास को स्वीकार नहीं कर पाते थे।

बर्दिऐफ़ कर्मवाद (एसचेटोलॉजी) में भी आस्था रखते थे। बर्दिऐफ़ का अराजक अस्तित्ववाद नामा प्रकार के विरोधी विचारधाराओं का विचित्र संगम प्रतीत होता है। इस कारण चिन्म को स्पष्टता के स्थान पर प्रायः ही उलझनों की प्रधानता हो जाती है, फिर भी मानवीय व्यक्तित्व के विश्लेषण की उनकी प्रतिभा चिन्मज्ज थी। सी० सी० जे० वेव इसे ‘व्यक्तित्व के अंधकारपूर्ण गहराई की अद्भुत दृष्टि’ कहते हैं। उनके बारे में एफ० एच० हीनमान का कथन अत्यंत सटीक है कि वे “बुद्ध तो नहीं हो सके किंतु बोधिप्राप्ति के लिए प्रयत्नशील बोधिसत्व बनकर थे।”

••

अनुक्रमणिका

अ

अकादमी 53
अकादमीय 65
अंगारक 31
अजनबियत 13
अतृप्त 56, 57
अतिश्रमण 69
अतिश्रम 73, 89, 129
अतिश्रान्तक 10, 20
अतिवादी 68
अतिमानसिक 104
अतार्किक 61, 67
अतार्किकता, 61, 86
अचंपूर्ण 24
अचंडीनता 61
अर्दली 43
अदृश्य 24
अज्ञापक 34
अज्ञातलोक 26
अज्ञा विरोधियेना 57
अंतर्गत 127

अंतर्जीवन 33
अंतर्तम 25, 29, 30, 59, 60
अंतर्मुखी 23, 69
अंतर्मुखीनता 63
अंतरिक्ष 40
अंतरात्मा 60
अंतरात्मा 56, 60
अंतःस्तरीय 59, 61
अंतर्ध्वनना 51
अंतरात्मा 58, 66, 72
अंतर्वर्ति 81
अंधगुफा 26
अंधानुकरण 124
अंधविश्वास 67, 79
अर्धविन 44
अदृश 32
अनास्था 115
अनाकिस्ट 47
अन्ना कोरबिल 57
अनीश्वरवादी 60
अनुसरदायित्वपूर्ण 91

गुणात् 27
 गुणधन 48
 गुणित 23
 निनकाय 53, 58
 निचय 25, 67, 104, 128
 निरुक्तिता 47, 62
 चराच 24
 चराच 25
 चराच 46
 चीका 110
 चीम 41
 चीम 39
 चीम 117
 चीम 85, 92, 99
 चीम 13, 91, 102, 112
 चीम 30
 चीम 98, 105
 चीम 43, 47, 48, 49, 86
 चीम 35
 चीम 32
 चीम 14, 93, 100, 127
 चीम 32
 चीम 93
 चीम 108, 110, 111, 112
 चीम 86
 चीम 53
 चीम 84, 96, 106, 108
 चीम 41, 42, 56, 80
 चीम 72
 चीम 23, 117
 चीम 95
 चीम 125

असंगति 13
 अस्ति 48
 अहेतुक 32
 अहं 31
 अहं-केवचम् 38
 अहं-केवचम् 45
 अहं 97
 आ
 आकस्मिकता 119
 आकस्मिकता 36
 आकस्मिकता एवं प्रियमन प्रेस 29
 आकस्मिकता 26, 69
 आकस्मिकता 36
 आकस्मिकता 6
 आकस्मिकता 76
 आकस्मिकता 23, 29, 30, 33, 41, 44,
 54, 55, 58, 59, 63, 93,
 95, 96
 आकस्मिकता 106
 आकस्मिकता 26
 आकस्मिकता 26
 आकस्मिकता 31
 आकस्मिकता 47
 आकस्मिकता 48
 आकस्मिकता 67, 75
 आकस्मिकता 100
 आकस्मिकता 50
 आकस्मिकता 72
 आकस्मिकता 98
 आकस्मिकता 93
 आकस्मिकता 26
 आकस्मिकता 61

- वायुमयेवन 46
 वायुमसात् 46
 वायुम-संगोपन 62
 वायुम-साक्षात्कार 68
 वायुमोषलब्ध 74
 वायुमहत्या 77, 115, 116
 वायुमं कोसलर 5
 वायुमं 32, 48, 111
 वायुमंवाद 20, 76, 78
 वायुमंवादी 109
 वायुमस्मिक 96, 102, 103, 104, 107
 वायुमिक 24, 39, 48, 59, 80, 81
 वायुमिकवांघ 24
 वायुमिक 35, 37, 50, 104, 122
 वायुमिक 82, 86, 113, 119
 वायुमि 111
 वायुमि जीव 25, 49
 वायुमि यानरो 111, 114
 वायुमि 19
 वायुमि ह्युमनिक 11
 वायुमि 47, 85
 वायुमि 122
 वायुमि 49
 वायुमि 24, 64
 वायुमि 101
 वायुमि 27
 वायुमि 100
 वायुमि 32
 वायुमि 78
 वायुमि 8, 26, 38, 47, 63, 67, 70, 129
 वायुमि 50
 वायुमि 106
 वायुमि 60
 वायुमि मोवायन 96
 वायुमि 42
 वायुमि
 वायुमि 97
 वायुमि करमोवो 123, 129
 वायुमि 34, 37, 58, 69, 90
 वायुमि 36
 वायुमि 44
 वायुमि एल० एनेन 47
 वायुमि 122
 वायुमि 84
 वायुमि 129
 वायुमि 128
 वायुमि सेटलमिट 101
 वायुमि 83
 वायुमि अकादमी 52
 वायुमि फॉमि व हाउस आफ डेड 54
 वायुमि 62
 वायुमि 44
 वायुमि 57
 वायुमि 57
 वायुमि 29, 34, 35, 37, 46, 98
 वायुमि 70

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| कस्टम 55 | क्रिटिसिज्म भाषा हावनेविकल रीज- |
| कम्प्यूटिंग भवनाइंटिफिक पोस्ट | निग 93 |
| स्क्रिप्ट 7, 35 | विलनिक 110 |
| करीय 16 | क्रियाणवित 93 |
| काइम रेंड पनिसमेट 54, 57 | किरगिज 53 |
| काइनिम आँक भावर एन 4 | क्रिसमस 54 |
| काइनिम आँक इरिया 15 | क्रिश्चियन 63 |
| काट 37 | कीकंगाई 6, 7, 7, 8, 9, 12, 18, |
| काम 103 | 20, 23, 25, 25, 27, 29, |
| कान्युन 108 | 35, 36, 37, 38, 46, 47, |
| काँफटेन 84 | 47, 64, 66, 67, 69, 106, |
| काकनेन 7, 25, 40, 47, 49 | 130 |
| काका , 13, 25, 95, 96, 98, | कुबुरमुत्ते 53 |
| 99, 100, 102, 104, 105, | कुंठा 28, 47 |
| 106, 107, 118 | कुंठित 129 |
| काँके गृहो 87 | कुस्तुनुनिया 85 |
| काके हाउस 84 | कूप 24 |
| कामू 9, 13, 25, 49, 84, 96, | क्रेडचन ऑफ मेबड 93 |
| 102, 106, 108, 109, | क्रेडचन ऑफ लाइफ 125 |
| 111, 112, 113, 114, | कैम्ब्रिज 126 |
| 117, 118, 120 | कैथड्रल रीमर 41 |
| कामू ब्रेसकोर्ट 110 | कैथोलिक 76 |
| कामू द मिथ आक सिनिकस 96 | कैमन 106 |
| काम्बैट 113 | कोचीन 83 |
| कार्ल मार्क्स 23 | कोपेनहेगेन 26, 32 |
| कार्ल याम्पर्स 65 | कोल्डोर्फ 33 |
| कानिगुना 118 | कांसिमा बान बुलबो 41 |
| कालिदान 23 | कोरमेयर 29, 32, 32 |
| काँनिन बिल्लस 44, 49 | कय रोग 100 |
| कापी 49 | क्षितिज 69, 110 |
| कासल 13 | क्षुब्धता 28 |
| क्रिस्टिव स्केप्टिकल 16 | |

ग

गणित 37
गत्तर 98
गति-चक्र 47
ग्लानि 98
गर्भ 84
ग्रिम बंधुओं 26
ग्रीक 48
हुनेवास्त 44
हेनर 111
मेवा 32
वे लायन्स 40
मेस्टापो 86
ब्रेह्म चीन 25
गैन्सलर 57
गैलील मार्मन 75, 76
गैलीलेओ आफ फरबून 26
गोपनीय 27, 90
गोर्की 112
गोल्डस्मिथ 29

घ

घात-प्रतिघात 59, 68, 107
घुटन 47

च

चतुर्दिक 23
चंद्रमा 93
चार्ल्स रोमो 117
चार्ल्स डला 83
चित्तम 77
चित्तम-सूच 87
चिपपटी 45

चितेरा 95, 96

चिरनिद्रा 29

चिरसंगिनी 27

चीन 70, 83

चेकोस्लाव 97

चेतना 28, 56, 56, 68, 77, 92,
118, 119

चीत्पुरुष 72

चीराहे 32

छ

छद्मनाम 32

ज

ज्यामितिक 102

ज्यामिति शास्त्र 59

ज्यायकुल विजय 42

ज्वालामुखी 44

जर्नेस ऑफ एन बायर 51

जर्नेस मेटाफिजिक 76

जंजीर 40

जरमुष्ट 130

जनादेन 63

जर्मन 45, 81, 92, 95, 113

जर्मनी 41, 80, 122

जर्मन-भाषा 97

जर्मा ब्रे 115, 119

जामतिक 68, 69, 80

जामरूप 75, 80, 95

जार्ज वैंड 53

जां पाक 83

जिजीविषा 47, 98

जिमनेशियम 97

जीवन की भूख 105

जी० जोलेम 101

जुमुप्ता 54

जेना 44

जेनेवा 44

जे० पान रिटेलन 18

जे० विभक्ती 126

जोजेक 41, 102

जोजेक के० 103, 105

जोरगेन बल 29

ट

ट्युटेन बर्न 44

टाइमिन्ट 57

टाइम्स ऑफ इंडिया 14

टायल 13, 105, 105, 106

ट्रामकार्मेलन ऑफ वैन 4

ट्रांसफेष्ट 69

टिटोरेली 103

टिप्पचिया 32

ड

डब्ल्यू० सारी 29

डाइनिटियन प्रवृत्ति 48

डाइमैन 60

डाइरेक्टर 65

डी० रीओ 119

डार्विन 39

डॉक्टर फास्तुन 45

डी० फावड 55

डी० राधाकृष्णन् 6, 10, 18

डी० हल्ड 103

डीन कारलो 53

डीन एंड रीयस्ती 123, 130

डोरा डाइमेल 100

डेनमार्क 23, 26, 32, 35

डेस्टिनी 60

त

तत्त्व 24

तत्त्वदर्शी 11

तथ्यतावाद 77

तथेदिक 110

तथासमीप 105

तथिस्तोय 59, 59, 114, 123

तास 12, 13, 72, 73, 75, 127

तुर्गेनेव 53, 58, 114

तिगुट 84

लोकार्थोपेक्सी 54

लोसफासे 87

थ

थॉड्स ऐंड एस्फॉरिज्म 4

थामसमान 45, 49

थियेटर 114

थेरेस एसिजबेथ जलेनजोता 41

द

द अटलांटिक 118

द आउटर साइडर 44, 116

द इन्सुलुएंस ऑफ ताइकिंग फिजामिन
आन माई फिजामिनी 76

द कन्सेप्ट ऑफ ट्रेड 12

द कम्प्यूनिस्ट्स ऐंड पीस 93

द कवेंशन टु द सिंगल वन 38

दकियानूसी 107

द कैसन 95 101, 105

द ग्रेट बाल भाफ बाइना 104

द जर्नल आफ एन आयर 54

द जिनियामाजी ऑफ मारस्स 44
 द प्रजेक्ट एज 36
 द क्लाइज 84
 द फॉस्टिंग मोमें 105
 द फिलॉसफी ऑफ एमिजस्टेस 76, 77
 द फेट आच में इन माहर्न बरह 127
 द एमिस्टेसियल हायलेफिजटन आच
 डिबाराण ऐंड द्यूमन 127
 द हावरी आक एण्टोन राक्वेन्तिम जान
 मेहमन 88
 द डेस्टिनी आच मेन 127
 द न्यू मिडिल एजेज 127
 द राइटिन्स ऑफ मार्टिन लूथर 36, 38
 दमर्षोट 110, 102
 द मीनिंग आच द कोएटिग एक्ट 129
 द रिप्राइज 84
 द विल टु पावर 49
 दर्शन 25, 28, 35, 37, 37, 38,
 43, 45, 47, 53, 65, 71,
 77, 83, 120
 दर्शनशास्त्र 34
 दर्शन-विदु 47
 दर्शन का विश्व इतिहास 70
 द सिमल वन 36
 द स्टोरी ऑफ ए ह्यूमन फिलॉसफर 41
 दस्तावेज 38
 दस स्पेक अरबुस्ट 8, 44
 दौस्तोवस्की 7, 9, 25, 51, 52, 53,
 54, 55, 56, 57, 58, 59,
 60, 61, 62, 63, 64, 112,
 120, 121, 130
 दारोबोयसुला 51
 दार्शनिक 35, 39, 43, 46, 56,
 64, 65, 67, 76, 80, 115

दीपनिखा 63
 देसभमित 42
 दैत्य 75
 दुरभिसंधि 24
 द्रोहपूर्ण 86

■

धर्म 41
 धर्मदूत 58
 ध्वंस 24, 112
 ध्वंगना 28
 धारण 24
 ध्रुव 46
 ध्रुवीय 87

■

नकारवाद 73
 नयिननेस 16
 नरक 61
 नरमेध 118
 न्यूयार्क 86
 न्योन्येष 26
 नाट्यकृतियां 76
 नाजियों 41
 नान्यः पन्थाः 6, 17, 28
 नास्तिभाव 73, 73, 75, 89, 92
 निकोलाई हार्ट में 49
 निकोलाई बर्बिंक 58, 63, 123
 निजंधरी 30
 नियति 60, 123
 निशमक 108
 निरर्थकता 13
 निराला (सूर्यकांत त्रिपाठी) 17

- निवृत्ति 48
 नीचां 93
 नीले 8, 9, 10, 11, 18, 24, 25,
 38, 39, 40, 41, 42, 44,
 45, 46, 48, 50, 51, 64,
 70, 92, 112
 नीचां 84
 नीलोबाही 45
 नीलजास्त्र 60, 78
 नेत्रमांश 53
 नैतिक 37, 59, 62, 106
 नैतिकता 24, 28, 37, 47, 64
 नैकेड गार्ड 107
 नोट्स फॉर अंडर ग्राउंड, एन्जिस्टे-
 जियसिज्म फॉर दास्तांवस्की टु
 मार्च 50
 नविल 57
 नोट्स फॉर द अंडर ग्राउंड 6
 नोबेल पुरस्कार 81, 108, 110
 नोवालिज 41
 नोम्बर्ग 41, 44
 नोसिया 83, 87, 88
 नैपोनियन 123

 न
 नगनिमील 124
 नकारक 48
 नतन 24
 नेटो 38, 93
 नेत्रामोफ 124
 नलासनवाद 84
 नृप 40
 परापेक्षावाद 4
 पराभौतिक 118
 प्रवचन 33
 पक्षाघात 58
 प्रतिधृति 92
 प्रतिरोध 83, 86, 89, 113
 प्रतीक 47, 96
 परीलोक 26
 प्रमिशोध 29
 पश्चात्तिका 27
 पञ्चवार-उन्मूलन 54
 परिज्ञान 60
 परिणति 39
 प्रवृत्ति 48
 प्रवृत्तिमार्ग 79
 परितोष 28
 परिभाषित 90
 प्रयोगात्मक मनोविज्ञान 46
 पशु धरातल 129
 प्राइवेट सेनिटोरियम 44
 प्राय 95, 97
 पांडुलिपि 110
 पादरी 103
 पादरी माइस्टर 33
 पादरी देनेलो 119
 पालवेल्ड 118
 पाप 24
 पाप-पुण्य 49, 85
 पारदर्शिता 119
 पारम्भात्म 23, 58
 पास्कल 36

प्रासीक्यूटर बैरन रैबल 55
 प्राचबायु 26
 प्राविधिक 65
 पालियापेट 93
 पास्कल 6
 पितरिभ सोरोकिन 4
 प्रिस भाग्रे 123
 पीटर्स बर्न 52, 55, 37
 पीटर पाल 54
 पीडा-बांध 122
 पीली-पथकारिता 32
 पुजर फोक 50, 53, 53
 पुरस्कर्ता 35
 पुष्किन 58
 पुनर्जागरण 53
 पूजानूह 107
 पूर्वाग्रहो 115
 पेछोरिन 123
 पेन्नालेबेल्की 54
 पेरिच 83, 84, 112
 पेरिस्वाई 112
 प्रेम प्रसन्न 98
 पैथालॉजिकल कल्चर 4
 प्योर जने मारेल द ला एम्बिगुते 66
 पोप 28
 पोसिल 54
 पीरोहित 29

 फ
 फफोसो 28
 फ्लोरेल बेस्ट 126
 फादरलीड 32

फास्टाफ 84
 फॉक् कोट 103
 फॉज 41
 फॉस 54, 76, 80, 108, 113,
 113, 122, 126
 फासीसी 83, 87
 फायड 49
 फौर बिडेन प्लेनेट 2
 फियोडोर मिखाइलोविच हास्तोवस्की
 51
 फियोडर 52, 53
 फिलेडा 105
 फिलस्तीन 70
 फिलॉसफर ऑफ आटोसॉबी 80
 फिलॉसफी ऑफ कीडम 126
 फिलॉसफर ऑफ रीजन 80
 फिलॉसफिकता लॉजिक 70
 फिशो 41
 फॉच 54, 87, 93
 फेडरिक 26, 29, 41
 फेबर्न 71
 फॉको-जर्मन 83
 फॉको-प्रशिवन 43
 फॉज 97
 फॉज कापका 100
 फीसन 23

 ब
 बटालियन 55
 बलारकार 92
 बर्ग ऑफ ट्रिपेरी 44
 बरिएक 20, 59, 63, 122, 123,

124, 125, 126, 127, 128, 129

बर्नाडि जा 49

बर्लिन 97

बर्निक फारेस्ट 71

बर्मिंघम 71, 71

बाइस्कोट 122

बालजाक 53

बिगैंड एन्डस्टेंजियलियम 18, 19

बिगैंड गुड ऐंड इबिल 44

बिषप माइन्स्टर 29

बीडिंग 48

बीडिंग ऐंड नबिमेनेस 83, 91

बुद्ध 130

बुद्धिवाद 39

बुद्धिस्वामी 30

बुध्वा 59

बुर्गुवा 20, 93

बूवर 20

बेलिस्की 50, 53

बेक्स 45

बेले विश्वविद्यालय 43

बैरिस्टर 97

बोडवा 84, 85

बोध 52, 68, 77, 109

बोन विश्वविद्यालय 41

बोरहम 85, 92

बोलजेविको 122

बौद्धिक 28, 45, 61, 66, 69,

॥४॥

बौद्धिकों 82

बौद्धिकता 47, 98

भंवरजाल 60

भगवद्गीता 9

भविता 85, 88

भविता और नास्तिवाद 87

भविष्यवाणी 70

भाग्य के जूते 26

भारत 70

भाषाशास्त्री 41

भावबोध 24, 24

भूकम्प 29, 33, 34, 38, 44

भोग्य 62

भौतिक 96

भौतिकवाद 39

भौतिकतावाद 20

म

मठाधीनवाद 37, 85

मतवाद 24

मधुसूतों 26

मनोविज्ञान 9

मनोविज्ञानवेत्ताओं 55

मनोविनोद 55

मनोविश्लेषण 55

मनोवैज्ञानिक 48

ममकोई 4

म्युनिस्त्व 41

मरिस्की 51

मसीहा 39, 50, 70, 118

महत् कार्य 53

महत् मानव 43, 47

महाहीन 30

| | |
|---------------------------------------|-------------------------------------|
| महानगर 24 | मालरो 113, 117, 119 |
| माइकेल 52, 56 | मास्को 51, 56, 111, 125 |
| माइगटर 29, 33 | मृत्यु 16 |
| मार्गट अधोम 85 | मिस्या कर्नोजोव 61 |
| मॉडर्न नविल 119, 120 | मिथ्यात्व 47 |
| माया हरारो 77 | मिथ ऑफ सिमिकल 13, 17 |
| मानव 24, 73, 93 | मिलेना 97, 98, 99 |
| मानव 75 | मीमासा 63 |
| मानव-अस्तित्व 91 | मीर मोल्डस्मिथ 29, 32 |
| मानव-ज्ञान 67 | मीरसाव 116 |
| मानव-नियति 92 | मुक्त 71 |
| मानव-प्राणिशास्त्र 34 | मुक्ति 129 |
| मानवता 54 | मेक्स बेवर 67 |
| मानवता 63, 94 | मेटाफिजिकल 107 |
| मानवतावाद 59, 60 | मेटामारफोसिस 100 |
| मानवतावादी 118 | मेनीफेस्टो 23 |
| मानवीय 27, 59, 63, 72, 73, 120 | मेमायर्स ऑफ ए इन्टिफुल डॉटर 84 |
| मानसिक 27, 45, 51, 100, 128 | मेमायर्स फॉर्म अंडरसाउंड 51, 56, 61 |
| मारकिन्स पोसा 53 | मेरेककोवस्की 58 |
| मायर्स 3, 24, 39, 69 | मेसिना 44 |
| माक्सवाद 24, 93, 113, 124 | मेसल 100 |
| माक्सवादी 124 | मेक्स बॉट 97, 101 |
| मार्नेट एल. विले 16 | मेबू 92 |
| मार्टिन ब्रुवर (मार्टिन) 36, 38 | मेन ऐंड मजीन 127 |
| मार्टिन हेडनर 75 | मोनाको 44 |
| मार्टिन 71 | मोटिगर 53 |
| मार्शल 18, 20, 65, 75, 76, 77, 79, 80 | मोरिस क्वाको 114 |
| मारिया 56 | मोह्यस्त 61 |
| मारिया दिमिथियेवना 55 | मौलिक 25, 28, 42, 53 69, 82, 100 |
| | मौलिकता 85 |

घ

घातार्थ 107

घात 15

घनगा 32

घनघो 95, 97, 100, 101

घातना 32

घातार्थ 44

घातार्थ 9, 10, 11, 18, 25, 46,

54, 65, 66, 67, 68, 69,

70, 73, 75, 79, 80, 130

घुम 25, 49

घुमन 59

घुमन 39

घुमन

घुमन 37, 41

घुमन 105

घुमन 14, 15, 41, 51, 93

घुमन 115, 127

घुमन 11

घुमन 11, 12, 13, 14, 15

च

चक्रार्थ 23

चक्रार्थ 23, 24, 25, 26

चक्रार्थ 27

चक्रार्थ 28, 29, 30, 31

चक्रार्थ 32

चक्रार्थ 33, 34, 35, 36

चक्रार्थ 37

चक्रार्थ 38, 39

चक्रार्थ 40

चक्रार्थ 41, 42, 43, 44, 45, 46

चक्रार्थ 54

चक्रार्थ 55

चक्रार्थ 56

चक्रार्थ 57

चक्रार्थ 58

चक्रार्थ 59, 60

चक्रार्थ 61

चक्रार्थ 62, 63, 64, 65, 66, 67

चक्रार्थ 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75

चक्रार्थ 76, 77, 78, 79, 80, 81

चक्रार्थ 82, 83, 84, 85, 86, 87

चक्रार्थ 88, 89, 90, 91, 92, 93

चक्रार्थ 94, 95, 96, 97, 98, 99

चक्रार्थ 100, 101, 102, 103, 104, 105

चक्रार्थ 106, 107, 108, 109, 110, 111

चक्रार्थ 112, 113, 114, 115, 116, 117

चक्रार्थ 118, 119, 120, 121, 122, 123

चक्रार्थ 124, 125, 126, 127, 128, 129

चक्रार्थ 130, 131, 132, 133, 134, 135

चक्रार्थ 136, 137, 138, 139, 140, 141

चक्रार्थ 142, 143, 144, 145, 146, 147

चक्रार्थ 148, 149, 150, 151, 152, 153

चक्रार्थ 154, 155, 156, 157, 158, 159

चक्रार्थ 160, 161, 162, 163, 164, 165

चक्रार्थ 166, 167, 168, 169, 170, 171

चक्रार्थ 172, 173, 174, 175, 176, 177

चक्रार्थ 178, 179, 180, 181, 182, 183

चक्रार्थ 184, 185, 186, 187, 188, 189

चक्रार्थ 190, 191, 192, 193, 194, 195

चक्रार्थ 196, 197, 198, 199, 200, 201

चक्रार्थ 202, 203, 204, 205, 206, 207

चक्रार्थ 208, 209, 210, 211, 212, 213

चक्रार्थ 214, 215, 216, 217, 218, 219

रोमन कैथोलिक 83

रोमानियत 85

रोमैटिक 118

रोसा एनिकस 85

स

संज्ञ 41, 96

संज्ञ मसोमे 45

से अमाई 108

स एटैजर 113

स ओमे टिओन 114, 115

स मैसेलेन्दु 114

स वेस्ट 114

सधु उपन्यास 50, 53

सङ्ग 41

सा रोसेस 83

सालटेन 41

सालटेन 40

सीडिया 125, 126

सीप्लिन 42

सीप्लिन विश्वविद्यालय 41

सीबिस ममडोई 4

सीसे 83

सुई अरामा 111

सूकास 20, 94

से अल्लर 83

सेटसं दु मिथेना 100

से ता मार्सेन 93

सेनी 102

से मुथेल जीतरेरे 85

सेस्टर साउन 14

सांकवेलस 63

सोकतस 15

सोहिया (डॉ० राम मनोहर) 14

व

वर्ण-पंजिका 47

वरगुजोस 56

ववर्मेन दस्योरेस कम्पनी 97

वसिलोस 123

वाक्निकास 25

वाकुनिन 123

वायवी 42, 86

वाल्टर काफर्मेन 47

वामेल 65

व्याख्यात्मकता 28

व्यक्तित्व 38

व्यक्तित्वता 37

व्यक्तिहता 70

व्यावसायता 81

व्यादीवीर सोलोविऐफ 123

व्हाट इज निट्रेवर 84

विकृतिजन्य 62

विलिप्त 45

विषटन युगवादी 25

विचारक 40, 45, 83

विचारोत्तेजक 65

विजन 43

विजनरी 58

विजय-हुन्दुजि 24

विज्ञान 24

वितुष्या 56

विदीर्ष 117

विद्रूप 28

विद्रूपकों 85

विद्रोह 104, 106, 119, 120,

बिड्रोही 41, 42
 बिड्रोहपूर्ण 25
 बिधिनास्त्र 65
 बिनिपात 24
 बियना 100
 बिराद् 36, 72
 बिरोधात्मक 100
 बिस्त्रेम रिस्त्रेम 97
 बिस्वी हाय 97, 98, 100
 बिसो नेस्तोक्र 130
 बिस्व 36, 61
 बिस्व एकता 70
 बिस्वात्मा 24
 बिस्वव्यापी 63
 बिस्वेषण 60, 78, 89
 बिर्लाने 28
 बिसंगत 119
 बिसंगति 108, 115, 116, 118,
 120
 बिस्फोट 49
 बुबिले 83
 बेदना 12, 13, 56, 123
 बेझ्या 45, 47
 बैग्नर 41, 44
 बैवारिक 29, 70, 80, 85
 बैज्ञानिक 66, 77
 बैयक्तिक 37
 बैरेयुष 44
 बैष्टिक 26, 79, 128

 बा
 बायल 41
 बात-प्रमन 61

बाति 93
 बायल 47, 59, 79, 82
 बायल गतिचक्र 43
 बिल्वी 60
 बिल्व 52, 53
 ब्रुगुल 99
 ब्रुम्यबाद 68
 ब्रुम्यबादी 48
 बैरमेक 52
 बैरिक 65
 बोकगीत 40
 भूमिक काति 3
 श्री अरविन्द 4

 स
 संकट 81
 संवहालय 76
 संघर्ष 34
 संचार 26
 संदेनबाहुक 95
 संभोय 129
 संवाद माध्यम 9
 संस्कृति 45, 48, 48, 110, 128
 संस्कृतिर्मा 81
 संस्थापक 70
 संतति 117, 118, 119
 संवास 90
 संहार 112
 स्कूल ऑफ इंडिपेंडेंट आर्ट 83
 स्थानापन्न 71
 स्नायविक 42, 51, 55, 98
 स्टाकहोम 76
 स्टीफेन जार्ज 49

- स्टुडेंट मिनिबट 116
 स्टुडेंट्स 37
 स्टैटल 97
 स्नाबोजिन 123
 स्वेनर 49
 स्मृति 26, 30
 स्नाबोफिता 123
 स्वर्ग 60
 स्वच्छंदता 128
 स्वप्निल 101
 स्वाधीनता 118
 स्वीडिश 81
 स्वतंत्र 76, 81, 103
 स्वतंत्रता 28, 48, 54, 60, 62,
 63, 67, 68, 75, 79, 80,
 83, 86, 87, 89, 90, 92,
 128, 128, 129
 स्वप्नलोक 26
 सचेतना 89
 सचेतनता 89
 सचेत सत्ता 24
 सीलास 102
 समकालीन 95
 समन्वय 78
 समन्वयमिता 101
 मन्त्रयोजन 63
 सम्पूक्त 46
 समरसता 101
 समरससमवायिता 106
 नभसिणी 61
 समतामयि 46, 65, 67, 69
 समाजवाद 14, 70
 समाजीकरण 76
 समीकरण 106
 समुद्र 40
 समूहवाद 36
 सर्जक 95
 सर्टिफिकेट 32
 सर्वांगिण 68
 सर्वहारा 86, 93
 सह-अस्तित्व 81
 सहजानुभूति 18
 सहयात्री 34
 सांस्कृतिक 24, 111, 114, 125
 साइबेरिया 51, 54, 122
 साइबेरियन 55
 साक्षी 68
 साक्षीदार 68
 सापेक्ष 37
 साम्यवाद 24, 78, 111
 सामंतशाही 54
 सामाजिक 81, 113
 सायंकता 24
 साम्राज्य-सूर्य 95
 सार्वजनिक 36, 68
 सार्वभौम 36, 90
 सारस्वत 42
 साहित्य 25
 सार्ज 9, 11, 12, 18, 25, 80, 81,
 83, 84, 85, 86, 88, 89,
 91, 93, 112, 114, 117,
 129
 निष्क एवित्रस्टैलिनिस्ट विफसं 10,
 20, 38, 45, 46, 67, 70
 सिगमंड कायड 8
 सिन्चुएजस 84

| | |
|--|--|
| सृजक 25 | सैलानियत 97 |
| सृजन 77, 120 | मोरेन कीफ़ेनार्ड (मोरेन) 25, 26, |
| स्टिरनर 38 | 29, 31, 33, 34 |
| सिद्दलोवस्की 52 | स्रोत 24 |
| स्थितिप्रज्ञ 116 | सौंदर्य 48 |
| सिदि-बेल-अब्बे 110 | सौंदर्यगोध 129 |
| सिद्धांतत्रय 70 | |
| स्परिनुएल फाइसिस ऑफ द इंटीलि- जेंशिया 126 | ह |
| सिमॉन ड बोइका (सिमन) 66, 83, 84 | हंगरी 94 |
| सिलसमारिया 44 | हठयोग 42 |
| स्विट्जरलैंड 44 | हरजेन 123 |
| सिस्टम 34 | हरमन हेस 49 |
| सिमिफस 108, 117 | हरितक्रांति 19 |
| सी० सी० जे बेब 130 | हर्सल 83 |
| मुस्तान 32 | हवाई 35 |
| मुसंस्कृत 46 | हावर्ड फास्ट 107 |
| सूक्ष्मातिसूक्ष्म 24 | हाशिया 53 |
| मूल्मीकरण 37 | हाउसमन 44 |
| सूरज 40, 110 | हिटलर 71 |
| सूर्य-पदक 65 | हिदबीन 93 |
| सेंसर 86 | होमेल 3, 6, 24, 34, 66, 79, |
| सेक्ता 129 | हेडगर 9, 11, 18, 25, 64, 65, |
| सेकगोनी 41 | 71, 73, 79, 80, 89, 129 |
| सेमिपलटिस्क 55 | हेमिरिते नी तानजेन 65 |
| सेमेन्टर 65 | हैन्स एंडरसन 26 |
| सेंट फ्रांसिस 49 | होप ऐंड ऐन्सार्ड इन द बर्क ऑफ फ्रीज कापका 106 |
| | होल्डरलिन 71 |

98004

H
891-43095

S64A

This book is to be returned to the Library
on the date Last Stamped. A fine of 10 paise
will be charged for each day the book is
kept over time.

DATE OF RETURN

F23 JUL 2009 23 9/08-91
-6 AUG 2009 239 (09-11)



Nation

71 अमीरउदौला पब्लिक लाइब्रेरी, लखनऊ

ACC No. 95009

Call No. 991.43095 564

Author RIE. शिवप्रसाद

Title आधुनिक पत्रकारिता

| Date of Return | Borrowers No. | Date of Return |
|----------------|---------------|----------------|
| 23 JUL 2009 | 239 (0889) | |
| 15 AUG 2009 | 2376 | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |

1. Amir-ud-daula Public Library Lucknow

1. Books borrowed by members (Depositors) may be retained for 14 days only.

2. A fine of ten paise will be charged each day for each volume that is overdue.

3. Borrowers will be held strictly responsible for any damage incurred to books while in their possession.

1 OCT 1988